1.

Briefe

über

Immanuel Kant's

Metaphysische

Anfangsgründe der Rechtslehre,

enthaltend

Erläuterungen, Prüfung und Einwürfe

von

J. A. Bergk.

How long ſhall it be thus? Say,
When ſhall thy long minority expire? Reaſon, ſay,
When ſhall thy dilatory Kingdom come?
Haſte, royal infant, to thy manhood ſpring!
Almigty, when mature, to rule mankind.

FAWCET.

Leipzig und Gera 1797
bey Wilhelm Heinſius.

Meinem Freunde

Ludewig von Zedtwitz

aus Dresden.

Schon vom Anfange unserer Bekanntschaft an schäzze ich Ihre Talente und Ihren Fleiß, aber eine noch größere Achtung fühle ich gegen Sie, seitdem ich weiß, daß alles, was den Menschen angeht, was ihn ausbilden und veredeln kann, was Werth für ihn hat, und was der höchste Zwek seines Daseyns — Moral und Recht ist, Ihren Geist mit der innigsten Hochachtung erfüllt, und Ihren Verstand mit der größten Thätigkeit beschäftigt. Da Sie nun die Rechtswißenschaft und alles, was mit ihr zusammenhängt, oder auf sie Einfluß hat, zur Hauptsache Ihres Fleißes gemacht haben, und da Sie eben so viel Hochachtung gegen Kant, als Studium seiner Schriften mit einander

der

der verbinden, und da Sie mir gegen einzelne Behauptungen der methaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre Einwürfe mittheilten, welche eben so viel Fleiß als Scharfsinn verriethen, so widmet Ihnen diese Briefe als ein Kennzeichen seiner Achtung und als ein Andenken an eine vieljährige Bekanntschaft

Ihr Freund

Bergk.

Vorrede.

Vorrede.

Da die Rechtswißenschaft seit einigen Jahren die größten Köpfe und die scharfsinnigsten Männer in Teutschland beschäftigt, und da man dieser Wißenschaft fast ausschließend alle Zeit gewidmet hatte, um ein System derselben aufzubauen, so war es natürlich, daß man den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre mit der größten Begierde und mit der gespanntesten Erwartung entgegen sah. Aber wie sehr wunderte man sich, als man dieses Buch nicht durchgelesen, sondern verschlungen hatte, daß es fast allenthalben das Gegentheil von dem enthielte, was man bis jezt sich unter der Rechtswißenschaft gedacht hatte! Ob nun diese Meinungsverschiedenheit anfänglich keine angenehme Erscheinung für viele Leser war, so ist der Widerspruch gegen alles bisherige doch gerade am vortheilhaftesten zum Studium eines Werks, wo alles so in einander gekettet und gefügt ist, daß entweder alles angenommen oder alles verworfen werden muß, und besonders

ders ist dies der Fall mit den Säzzen, welche Kant im Privatrechte aufstellt.

Anstoß gegen das Gewöhnliche regt die Aufmerksamkeit auf, und sezt alle Kräfte in Bewegung. Er gewährt daher den Wißenschaften und dem menschlichen Geiste einen desto größern Nuzzen, je gedankenreicher und sonderbarer der Widerspruch ist. Der Geist ahndet, daß eine wichtige Wahrheit darunter verborgen liegt, und scheut daher keine Mühe und keine Anstrengung, sich von seinen bisher für wahrgehaltenen Ideen, die oft sein zweites Ich geworden sind, zumal wenn der Leser durch Studiren mehr gelernt und Materialien im Gedächtniße angehäuft, als seinem Geiste Empfänglichkeit für Wahrheit überhaupt verschaft, und ihm die Selbstständigkeit und Freiheit, alles was ist mit heißer Begierde zu umfaßen, und in den Sinn und die Bedeutung deßelben einzudringen, erworben hat, loßzureißen, und als ein ganz neuer Mensch eine Ideenreihe mit verjüngter Kraft und mit nüchternem Geiste aufzufaßen, welche eben so kühn als ungewöhnlich ist. Es ist daher ein Glük für die Kultur des menschlichen Geistes, daß die Behauptungen großer und mächtiger Geister auffallen und Aergerniß geben, weil sie gegen das angenommene Meinungssystem anstoßen, denn sonst würden solche Menschen durch das Uibergewicht

gewicht ihrer Geisteskräfte alles in Feßeln schlagen, und nichts als elende Nachbeter nnd unwißende Gegner machen. Der Mensch kann schon so nicht vermeiden, etwas von seiner Geistesfreiheit und Selbstständigkeit aufzuopfern, wenn er ein Werk, das gehaltreich und voll neuer Ideen und ungewöhnlicher Ansichten ist, mit Anstrengung eine Zeitlang studirt, und wenn er es nicht etwann schon das erstemal in der Absicht liest, nicht es zu faßen und zu verstehen, sondern es zu widerlegen.

Man sieht daher in allen Zeitaltern, wo große und kühne Neuerer der Meinungen auftraten, welche nun Systeme schufen, daß sie unwillkührlich die Freiheit des Geistes lähmten, und die Unabhängigkeit Anderer der Gefahr der Sklaverei aussezten. Sie triumphirten über den menschlichen Geist selbst, und der Keim zur vollen Wahrheit, welcher in ihren Schriften lag, wurde anstatt durch Unterstüzzung und Selbstthätigkeit Anderer zum Gedeihen und zum Fruchttragen gebracht zu werden, erstikt.

So wenig nun dies auch der Fall mit den Ideen seyn kann, welche Kant zu Tage gefördert hat, weil kein Philosoph mehr und öfterer dem Menschen zuruft: lerne dich durch eigenes Nachdenken und selbstthätige Anstrengung deines Geistes selbst kennen! als Kant, und weil keine Philosophie mehr eine

Natur=

Meinem Freunde

Ludewig von Zedtwitz

aus Dresden.

Schon vom Anfange unserer Bekanntschaft an schäzze ich Ihre Talente und Ihren Fleiß, aber eine noch größere Achtung fühle ich gegen Sie, seitdem ich weiß, daß alles, was den Menschen angeht, was ihn ausbilden und veredeln kann, was Werth für ihn hat, und was der höchste Zwek seines Daseyns — Moral und Recht ist, Ihren Geist mit der innigsten Hochachtung erfüllt, und Ihren Verstand mit der größten Thätigkeit beschäftigt. Da Sie nun die Rechtswißenschaft und alles, was mit ihr zusammenhängt, oder auf sie Einfluß hat, zur Hauptsache Ihres Fleißes gemacht haben, und da Sie eben so viel Hochachtung gegen Kant, als Studium seiner Schriften mit einan-

der

der verbinden, und da Sie mir gegen einzelne Behauptungen der methaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre Einwürfe mittheilten, welche eben so viel Fleiß als Scharfsinn verriethen, so widmet Ihnen diese Briefe als ein Kennzeichen seiner Achtung und als ein Andenken an eine vieljährige Bekanntschaft

Ihr Freund

Bergk.

Vorrede.

Vorrede.

Da die Rechtswißenschaft seit einigen Jahren die größten Köpfe und die scharfsinnigsten Männer in Teutschland beschäftigt, und da man dieser Wißenschaft fast ausschließend alle Zeit gewidmet hatte, um ein System derselben aufzubauen, so war es natürlich, daß man den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre mit der größten Begierde und mit der gespanntesten Erwartung entgegen sah. Aber wie sehr wunderte man sich, als man dieses Buch nicht durchgelesen, sondern verschlungen hatte, daß es fast allenthalben das Gegentheil von dem enthielte, was man bis jezt sich unter der Rechtswißenschaft gedacht hatte! Ob nun diese Meinungsverschiedenheit anfänglich keine angenehme Erscheinung für viele Leser war, so ist der Widerspruch gegen alles bisherige doch gerade am vortheilhaftesten zum Studium eines Werks, wo alles so in einander gekettet und gefügt ist, daß entweder alles angenommen oder alles verworfen werden muß, und besonders

ders ist dies der Fall mit den Säzzen, welche Kant im Privatrechte aufstellt.

Anstoß gegen das Gewöhnliche regt die Aufmerksamkeit auf, und sezt alle Kräfte in Bewegung. Er gewährt daher den Wißenschaften und dem menschlichen Geiste einen desto größern Nuzzen, je gedankenreicher und sonderbarer der Widerspruch ist. Der Geist ahndet, daß eine wichtige Wahrheit darunter verborgen liegt, und scheut daher keine Mühe und keine Anstrengung, sich von seinen bisher für wahrgehaltenen Ideen, die oft sein zweites Ich geworden sind, zumal wenn der Leser durch Studiren mehr gelernt und Materialien im Gedächtniße angehäuft, als seinem Geiste Empfänglichkeit für Wahrheit überhaupt verschaft, und ihm die Selbstständigkeit und Freiheit, alles was ist mit heißer Begierde zu umfaßen, und in den Sinn und die Bedeutung deßelben einzudringen, erworben hat, loßzureißen, und als ein ganz neuer Mensch eine Ideenreihe mit verjüngter Kraft und mit nüchternem Geiste aufzufaßen, welche eben so kühn als ungewöhnlich ist. Es ist daher ein Glük für die Kultur des menschlichen Geistes, daß die Behauptungen großer und mächtiger Geister auffallen und Aergerniß geben, weil sie gegen das angenommene Meinungssystem anstoßen, denn sonst würden solche Menschen durch das Uibergewicht

gewicht ihrer Geisteskräfte alles in Feßeln schlagen, und nichts als elende Nachbeter nnd unwißende Gegner machen. Der Mensch kann schon so nicht vermeiden, etwas von seiner Geistesfreiheit und Selbstständigkeit aufzuopfern, wenn er ein Werk, das gehaltreich und voll neuer Ideen und ungewöhnlicher Ansichten ist, mit Anstrengung eine Zeitlang studirt, und wenn er es nicht etwann schon das erstemal in der Absicht liest, nicht es zu faßen und zu verstehen, sondern es zu widerlegen.

Man sieht daher in allen Zeitaltern, wo große und kühne Neuerer der Meinungen auftraten, welche nun Systeme schufen, daß sie unwillkührlich die Freiheit des Geistes lähmten, und die Unabhängigkeit Anderer der Gefahr der Sklaverei aussezten. Sie triumphirten über den menschlichen Geist selbst, und der Keim zur vollen Wahrheit, welcher in ihren Schriften lag, wurde anstatt durch Unterstüzzung und Selbstthätigkeit Anderer zum Gedeihen und zum Fruchttragen gebracht zu werden, erstikt.

So wenig nun dies auch der Fall mit den Ideen seyn kann, welche Kant zu Tage gefördert hat, weil kein Philosoph mehr und öfterer dem Menschen zuruft: Lerne dich durch eigenes Nachdenken und selbstthätige Anstrengung deines Geistes selbst kennen! als Kant, und weil keine Philosophie mehr eine

Naturbeschreibung der Wirkungen des menschlichen Geistes liefert als diese, (denn was Büsching für die Geographie von Europa gewesen ist, dies und noch mehr ist Kant für die Naturkunde des menschlichen Geistes) so kann man sich doch nicht gänzlich von den Feßeln der Sklaverei losmachen, zumal im Anfange, wenn die Ideen Kants mehr noch im Gedächtniße des Lesers beherbergt, als durch häufiges und angestrengtes Nachsinnen selbst erfunden, und als Wirkungen unsers eigenen Lebens aufgegriffen worden sind, kurz, ehe man in sich das Bedürfniß zu philosophiren und sich zu fragen, was man ist? Was man thun soll? u. s. w. in sich erwekt hat. Ideen, welche wir von andern empfangen, machen anfänglich eine ganz neue Gedankenreihe neben unsern vorigen aus, und lähmen und schwächen eben dadurch die Kraft unsers Geistes, weil sie dieselbe theilen. Es gehört daher Zeit darzu, wieder mit sich selbst einig zu werden, die Feßeln eines fremden Joches abzuwerfen, und als Sieger seine Freiheit davon zu tragen.

Nirgends als in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre von Kant ist der Unterschied der Rechtslehre von der Moral so genau und so richtig angegeben worden, und nirgends hängen die rechtlichen Elementarlehren so fest zusammen, als in dem Privatrechte. Alles schmiegt sich hier unter den ersten

Grundsaz

Grundsaz der Wißenschaft, und keine Behauptung wird, ohne diese Feuerprobe ausgehalten zu haben, vorbeigelaßen. So wenig man auch anfänglich manchmal die Consequenz eines Sazzes gleich gewahr wird, so sehr wird man doch durch weiteres Nachdenken von der Harmonie des Ganzen überrascht; denn dieses ist gleichsam ein organisches Wesen, wo alles Zwek und auch zugleich Mittel ist, und wo kein Theil von dem Ganzen ohne Gefahr für daßelbe kann abgeschnitten werden.

Meine Absicht bei diesen Briefen, welche ich hier dem Publiko übergebe, war, die Hauptsäzze der metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre zu erläutern und zu prüfen, und sie mit den Meinungen anderer Rechtslehrer zusammen zu halten, und meine Einwürfe gegen Kant betreffen mehr das öffentliche als das Privatrecht. Hier glaubte ich, daß Kant das Gebiete des äußern Rechts überschritten, und daß er Dinge in daßelbe gezogen habe, welche in das Reich des Gewißens gehören, und worüber kein äußerer rechtlicher Akt etwas verfügen kann. Beiläufig habe ich noch mehrere Untersuchungen, die auf meinem Wege lagen, oder welche mir ein Zeitbedürfniß aufdrang, herbeigezogen. Ich hätte noch mehrere Einwendung gegen die Rechtmäßigkeit mehrerer Behauptungen Kants machen können, z. B. gegen die

Recht-

Rechtmäßigkeit der Begnadigung, der Deportation, der Landesverweisung u. s. w., aber diese Behauptungen können leicht durch die Beziehung derselben auf den Rechtsgrundsaz widerlegt werden.

Ich suche durch meine Schrift Belehrung, man wird daher nicht absprechen, weil kein denkender Kopf das für Gründe hält, und ich auch selbst glaube, keine Behauptung ohne die Gründe, welche mir dieselbe als wahr oder als falsch aufdrangen, hingeworfen zu haben. Allein der Commentator eines philosophischen Buches verrichtet eine undankbare Arbeit, weil die öffentlichen Beurtheiler ihn entweder nicht nöthig haben, oder von ihm neue Gedanken und neue Gründe erwarten, und daher oft partheiisch über den herfallen, welcher einmal unwillkührlich in Geistessklaverei gerieth, und von einem Andern in Feßeln geschmiedet wurde.

Leipzig, den 22. April
1797.

J. A. Bergk.

Inhalt

Inhalt dieser Briefe.

Erster Brief.

Absicht dieser Briefe. Seite 1

Zweiter Brief.

Uiber Kant's Prinzip der Rechtswißenschaft. 8

Dritter Brief.

Unterschied der Rechtswißenschaft von der Tugendlehre. 16

Vierter Brief.

Uiber die Beschaffenheit des Grundsazzes der Rechtslehre und über die Rechtmäßigkeit des Zwanges. 21

Fünfter Brief.

Vergleichung des Kantischen Grundsazzes der Rechtslehre mit den Grundsäzzen unserer vorzüglichsten Rechtslehrer und Kritik derselben. 28

Sechster Brief.

Fortsezzung dieser Kritik. 36

Siebenter Brief.

Fortsezzung dieser Kritik. 43

Seite

Achter Brief.

Wodurch unterscheidet sich der von Kant aufgestellte Grundsaz der Rechtswißenschaft von allen andern? 50

Neunter Brief.

Welche Rechte hat der Mensch? 55

Zehnter Brief.

Von der Inhabung und von dem Besizze oder von der Art etwas Aeußeres als das Seine zu haben. 59

Eilfter Brief.

Begriffe des äußern Mein und Dein. 67

Zwölfter Brief.

Im Naturstande ist das Mein und Dein nur provisorisch, und wird erst im Staate peremtorisch. 75

Dreizehnter Brief.

Wie erwerbe ich etwas Aeußeres? 81

Vierzehnter Brief.

Vom Sachenrechte. 87

Funfzehnter Brief.

Warum soll ich in eine bürgerliche Verfaßung treten? Und warum darf man jeden, welcher in keinem Staate lebt, mit uns zu einem bürgerlichen Verein zwingen? 94

Sechs-

Seite

Sechszehnter Brief.

Warum soll ich vor dem äußerlichen Rechte einen Vertrag halten? Warum darf ich zu seiner Erfüllung gezwungen werden? Und worüber kann und darf der Mensch Verträge schließen? 112

Siebenzehnter Brief.

Giebt es denn ein dinglich-persönliches Recht, und was ist der Zwek der Ehe? 121

Achtzehnter Brief.

Welches sind die Pflichten der Eltern gegen die Kinder, und wie weit erstrekt sich die elterliche Gewalt? 134

Neunzehnter Brief.

Wie weit erstrekt sich des Hausherrn-Recht, und kann und darf jemand des Andern Sklave seyn? 142

Zwanzigster Brief.

Warum ist der Büchernachdruk unrechtmäßig, und was giebt es unter den jezzigen Umständen für ein Mittel, ihn zu hindern? 150

Ein und zwanzigster Brief.

Sind Testamente auch nach dem bloßen Naturrechte gültig, und giebt es einen rechtlichen Anspruch auf einen guten Namen nach dem Tode? 163

Zwei und zwanzigster Brief.

Wer ist Staatsbürger. 176

Seite

Drei und zwanzigster Brief.

Ist jeder Widerstand des Volks gegen seinen Souverain unrecht, und ist also jede Revolution widerrechtlich? 189

Vier und zwanzigster Brief.

Uiber den Zwek der bürgerlichen Strafe und über die Unrechtmäßigkeit der Todesstrafe. 214

Fünf und zwanzigster Brief.

Uiber Träumereien in der Politik. 227

Sechs und zwanzigster Brief.

Der ewige Friede ist Pflicht. 238

Sieben und zwanzigster Brief.

Uiber die Mittel, den ewigen Frieden zu bewirken. 243

Erster Brief.

Zwek dieser Briefe.

Mit der gespanntesten Erwartung und mit heißester Sehnsucht wurde auf die Erscheinung der: Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre v. J. Kant 1797, gesehen. Man hoffte eine Menge Aufschlüße über die wichtigsten Rechtsfragen, welche unser Zeitalter so sehr interessiren, und Entwikkelungen schwieriger Dinge, welche zur völligen Begründung der Rechtswißenschaft noch nöthig sind, und alle Untersuchungen, welche in das Recht einschlagen, wenn auch nicht völlig geschloßen, so doch zur endlichen Entscheidung eilend zu finden: denn man glaubte, daß, da Kant allenthalben unser treflicher Ausleger des gesunden Menschenverstandes und scharfsinniger und glüklicher Enthüller der geheimsten Ahndungen des menschlichen Geistes gewesen sey, so müße er auch in der Rechtswißenschaft den gordischen Knoten lösen, und auch in seinem neuesten Werke die Aussprüche des Verstandes mit den Gefühlen des Herzens vereinigen, und in der Aeußerung dieser Leztern die Kriterien entdekken, welche über das äußere Recht und Unrecht zu entscheiden, bestimmt sind. Aber freilich ist es nur allzuwahr, daß der Verstand durch Gefühle verleitet, oft

das innere Recht mit dem äußern verwechselt, und daß er oft an die Stelle seiner strengen Aussprüche die gutmüthigen Wünsche des Herzens schiebt, und anstatt folgerecht und daher vernünftig zu verfahren, sich einer Empfindsamkeit überläßt, die ihn zwar nicht entehrt, die aber auch der Wahrheit nicht viel Vortheile gewährt, und dem philosophirenden Verstande die Ansicht verkehrt, und gegen ihn alles, was blos aus Drang der Gefühle seine Urtheile fällt, empört und die Gutherzigkeit gegen sich aufbringt.

Wie sehr erstaunten nun diese Männer, welche nicht gewohnt waren, das innere Recht streng von dem äußern zu sondern, als sie Kant behaupten hörten, daß wer Menschenblut vergieße, dessen Blut solle wieder vergossen werden, und als sie fanden, daß Kant die Todesstrafe auf eine Art vertheidige, die nicht allein die Gefühle, sondern auch die strengen Urtheile des Gewißens empört. Und wie sehr wunderte man sich, als man einen Kant die Deportation für rechtmäßig und jedem Widerstand gegen die oberste Gewalt, auch wenn sie unrecht thue und Frevel auf Frevel häufe, für unrechtmäßig erklären hörte. Wie wenig konnte man begreiffen, daß mich jeder, welcher in keinem Staate lebe, schon durch sein Daseyn verlezze und beleidige, und mich zum Zwange gegen ihn berechtige; daß der rechtliche Besiz einer Sache bloß intelligibel und nicht physisch sey, und daß also der bloße Wille ein Eigenthum zu erwerben und zu behalten, die Rechtmäßigkeit des Besizzes einer Sache begründe, und daher jeden Andern von ihrem Gebrauche ausschließe; daß aller Besiz außer dem Staate blos provisorisch und nur im Staate

perem-

peremtorisch werde; daß jeder im Gesamtbesizze des Bodens mit allen Andern sey, und daß sich ohne Voraussezzung dieses Begriffes nicht begreiffen laße, wie jemand, der doch nicht im Besizze einer Sache sey, könne lädirt werden; und daß jede Ehe vor der rechtlichen Beiwohnung für nicht geschloßen anzusehen sey; daß der Kauf die Miethe breche; daß es ein idealisches Recht auf einen immerwährenden guten Namen gebe, und daß daher jeder Uiberlebende berechtigt sey, denjenigen zur Verantwortung zu fodern, der den guten Namen eines Verstorbenen schmähe. Noch mehr aber wunderte man sich über die Zweideutigkeit, in welche sich ein Kant nach ihrer Meinung verhüllte, indem er z. B. das Wort Souverain und Oberherr bald für die vollziehende, bald für die gesezgebende Gewalt, bald für eine moralische, bald für eine physische Person, welche jene beiden Gewalten in sich vereinigt, brauche; daß das Recht eines Staats gegen einen ungerechten Feind keine Grenzen habe, und daß schon die Idee der Oberherrschaft mich nöthigen solle, jedem, der sich zu meinem Herrn aufwirft, als meinem Herrn zu gehorchen, ohne weiter fragen zu dürfen, wer ihm das Recht gegeben habe, mir zu befehlen u. s. w.

Ich werde in meinen Briefen auf noch mehrere Behauptungen kommen, welche eben so sehr von den bis jezt angenommenen Meinungen abweichen, als sie allen Vernunftgrundsäzzen zu widersprechen scheinen. „Warum affektirt aber ein Kant so sehr den Sonderbaren, und warum hat er denn so wenig das menschliche Gefühl und die Rechte der Menschheit geschont, und warum hat er

Dinge wieder zum Streite hervorgezogen, welche längst abgethan sind", wird man mich fragen? Hierauf läßt sich nun antworten, daß das äußere Recht nicht das innere sey, und daß Kant beide immer streng und scharf von einander abgesondert habe, und daß er dieses gänzlich und zwar mit Recht von dem Gebiete des Naturrechts verwiesen habe. Es kommt daher bei diesen Urtheilen und diesem Absprechen alles auf den ersten Grundsaz an, welchen Kant der Rechtswissenschaft zum Grunde gelegt hat. Wir müßen daher, wenn wir über die Richtigkeit oder Falschheit der Behauptungen Kants entscheiden wollen, erst untersuchen, ob sein Grundsaz des Rechts richtig sey, ob er, wenn dies der Fall ist, aus demselben immer streng gefolgert, ob er nicht etwann manchmal zuviel hineingetragen habe? u. s. w. Läßt sich das Lezte erweisen, so werden mehrere von den Resultaten, welche Kant gezogen hat, wegfallen. Ist aber dies nicht möglich, so müßen wir entweder Alles, so empörend, grausam und fremd es uns auch vorkommen mag, annehmen, oder wir müßen gestehen, daß alles Befolgen von Vernunftgesezzen bei Schlüßen vernunftwidrig und unsinnig sey. Da sich aber dieses widerspricht, so müßen wir entweder den ersten Grundsaz angreifen, oder zeigen, daß sich nicht alle Folgerungen Kants aus ihm ziehen laßen, und daß diese jenem, wenn auch nicht so offenbar und augenbliklich in die Augen springend, doch verstekt widersprechen.

Diese Briefe haben daher die Absicht, nicht allein den ersten Grundsaz der Rechtslehre, welchen Kant aufstellt, zu prüfen, und seine Folgerungen zu untersuchen,

sondern auch das Verhältniß zu bestimmen, in welchem Kant zu den Rechtslehrern steht, welche aus seiner Schule hervorgegangen sind. Es muß daher ausgemacht werden, ob der Grundsaz der Rechtswißenschaft, welchen ihr Kant unterlegt, der erste, und ob er das Prinzip der Rechtslehre sey, in welchem Verhältniße diese zur Tugendlehre stehe, und ob der Unterschied zwischen beiden wirklich oder blos scheinbar, und ob etwann die Rechtslehre blos eine auf andere Menschen angewandte Tugendlehre sey, oder ob sie sich gänzlich und der Art nach von dieser unterscheide? Wenn nun diese Untersuchung geendigt ist, so werde ich mich zu zeigen bemühen, daß die Rechtswißenschaft vor Kants neuestem Werke, die Rechtslehren von Fichte und Mellin ausgenommen, bloße Moral gewesen sey, und daß man sich vorzüglich mit den Pflichten gegen Andere beschäftigt habe. Man konnte schon aus der Verlegenheit schließen, worein die Rechtslehrer geriethen, wenn sie eine Anwendung von ihrem Rechtsgrundsazze machen wollten, z. B. wenn sie durch die Rechtmäßigkeit des Zwanges und die Grenzen deßelben beweisen wollten, daß ihr Grundsaz des Naturrechts nicht ganz richtig sey. Nichts war ihnen daher schwerer, als bestimmte und deutliche Merkmale anzugeben, daß, ohne jemand Unrecht zu thun, jezt Zwang gegen den Andern rechtmäßig sey. Was man aber auch den meisten Naturrechtslehrern zum Tadel anrechnen kann, ist, daß sie nicht deutlich und nach Grundsäzzen bestimmten, was in das Natur- und Völkerrecht gehöre, und was in diesen Wißenschaften einheimisch sey, und daß man nicht genau die Materien angab, welche sie umfaßten, und daß man die Einrichtungen, wodurch man dem

Rechte Gewalt geben, und also einen öffentlichen rechtlichen Zustand errichten wollte, von unsern bis jezt bestehenden Verfaßungen hernahm, ohne sich zu fragen, was denn die bloße Vernunft fodere, damit ein öffentlicher, rechtlicher, mit Gewalt zu erhaltender Zustand unter den Menschen sey? Denn da jede Wißenschaft und vorzüglich jede praktische allen rechtlichen Einrichtungen und politischen Anstallten blos zur Idee und zum Regulativ, ob diese den Vernunftfoderungen entsprechen, dienen soll, so kümmert sie Erfahrung nichts, und sie nimmt bei ihrem Baue keine Rüksicht auf die schon errichteten Gebäude. Eine Rechtswißenschaft soll die Kennzeichen angeben, wodurch man einen rechtlichen Zustand von einem widerrechtlichen unterscheiden, und wie man der Idee des öffentlichen Rechts gemäß einen Zustand einführen könne, wo das Recht auf dem Throne sizt und eine Einrichtung treffe, die nicht allein die Rechte Aller achte, sondern auch gegen Angriffe sichere, die nicht allein nicht gegen das äußere Recht anstoße, sondern die Gewalt, welche zur Unterdrükkung des Unrechts eingerichtet ist, so organisire, daß sie Macht genug besizze, allen Ungehorsam niederzuschlagen, und jeden Widerspenstigen in die Grenzen des Rechts zurükzuweisen, ohne nur den geringsten Verdacht aufkommen zu laßen, daß die vollziehende Gewalt jemand Unrecht thun könne. Ich werde daher zu entscheiden suchen, ob Kant allen diesen Foderungen Gnüge geleistet hat, und ob er nicht allein ausgemacht hat, was Rechtens ist, sondern auch, welche Macht darzu gehört, dieses Recht zu verwirklichen und durchgängig in Ausübung zu bringen? Dann werde ich

die

die einzelnen Behauptungen Kants prüfen, ob sie nicht allein mit seinem ersten Grundsazze übereinstimmen, sondern ob sie sich auch aus ihm ableiten laßen, und ob das, was Kant als nothwendig zur Realisirung des Rechts angiebt, wirklich als ein Solches anzusehen sey? Vorher aber werde ich noch einige Winke geben, ob, wo und wie Kant die Rechtswißenschaft vervollkommt und weiter als seine Vorgänger gebracht hat? Vorzüglich aber werde ich auf die streitigen Folgerungen und zweideutigen Säzze Rüksicht nehmen, um die Folgerichtigkeit und die Wahrheit derselben zu erkundigen und zu prüfen.

Zweiter

Zweiter Brief.

Uiber Kant's Prinzip der Rechtswißenschaft.

Was macht man nun an einen ersten Grundsaz der Wißenschaft überhaupt für Foderungen? Daß er kein abgeleiteter, sondern ein ursprünglicher Saz sey, und daß er deutlich, bestimmt und kurz ausgedrükt sey, um alle Mißverständniße zu entfernen; denn da jeder Grundsaz als Kriterium dienen soll, was in einer Wißenschaft wahr und einheimisch sey, so muß man jeden Saz, welcher sich in sie einschleichen will, an diesem Prüfsteine probiren, und ihn entweder als unächt und falsch verwerfen, oder als ächt und wahr annehmen können. Die Worte, die man daher wählt, um einen Grundsaz auszudrükken, müßen alle Dunkelheit und Zweideutigkeit ausschließen; denn, wenn die Lebensquelle verderbt ist, wie können ihre Ausströmungen rein und lauter seyn, uud wie kann man von einer ägyptischen Finsterniß erwarten, daß sie das Chaos erleuchte? Und ohne ein leitendes und bestimmendes Prinzip sind die einzelnen Säzze einer Wißenschaft nichts weiter als eine rudis indigestaque moles. Es ist daher von jedem ersten Grundsazze mit Recht zu fodern, daß er leicht verständlich sey, daß er alle vieldeutigen Worte verwerfe, und daß er so viel möglich kurz sey.

Was darf man nun aber von dem Gruudsazze einer besondern Wißenschaft verlangen? Daß er diese Wißen-

Wißenschaft von jeder andern unterscheide, und daß er Merkmale angebe, wodurch man jeder Besorgniß, etwann fremde Säzze in die Wißenschaft einschleichen zu laßen, überhoben werde, und daß er das Charakteristische der Wißenschaft, an deren Spizze er steht, genau und deutlich angebe, um das, was ihr Eigen ist, von dem, was in jeder mit ihr Verwandt, angetroffen wird, abzusondern. Es fragt sich nun aber auch, ob denn ein vester Grundsaz zu einer Wißenschaft hinreichend sey, und ob er nicht etwann mehrere untergeordnete oder beigeordnete zur völligen Bestimmung des Inhalts nöthig habe? Da wir unter einer Wißenschaft ein Aggregat von Behauptungen und Säzzen verstehen, die, wenn sie sich auch nicht aus einem vesten Grundsazze unmittelbar ableiten, doch sich an ihm prüfen laßen, und durch ihn ihre Aechtheit und das Einheimische in dieser Wißenschaft bewähren müßen, so kann es für eine Wißenschaft nur einen einzigen Grundsaz geben; jeder beigeordnete ist daher entweder mit ihm identisch, also kein zweiter, oder er begründet eine besondere Wißenschaft. Nun kann es zwar noch untergeordnete Säzze in einer Wißenschaft geben, die etwann das Merkmal, das entweder diese oder jene Lehre in der Wißenschaft, zu welcher ein vester Grundsaz nöthig war, genauer bestimmt, und das also dieser Lehre eigen ist, und sie von andern unterscheidet, angeben, aber sie stehen jederzeit unter einem vesten Grundsazze, und müßen die Rechtmäßigkeit ihres Gebrauchs durch ihn beurkunden; und solche Säzze sind daher auch keine Grundsäzze, und es giebt also für eine Wißenschaft nicht mehr als einen Grundsaz.

Was nun die Wißenschaft des Rechts betrift, so muß man erst untersuchen, was recht sey. Bei dieser Untersuchung will man aber nicht wißen, was zu irgend einer Zeit für recht gehalten worden ist, noch was noch jezt in diesem oder jenem Lande als Recht gilt, sondern wir wollen erfahren, was überhaupt unabhängig von aller Zeit und von jedem Orte recht sey. Das Wort recht wird aber in einer vielfachen Bedeutung genommen; denn es bedeutet bald etwas Gerades, bald etwas Richtiges, bald alles, was mit dem Gesezze der praktischen Vernunft übereinstimmt, bald das, was weder durch eine Pflicht geboten noch verboten, sondern gänzlich unserm Belieben überlaßen ist; bald ist Recht blos das, was sich als allgemeines Gesez unter sinnlich-vernünftigen Wesen, in Absicht auf ihre äußere Willenshandlungen, denken läßt.

Da aber meine Absicht nicht ist, über die Moral, sondern blos über das Naturrecht Untersuchungen anzustellen, so fragt es sich, was recht an dieser Stelle bedeute? Hier will man also nicht wißen, was vor dem Gewißen, sondern was äußerlich in dem praktischen Verhältniße eines Menschen zu dem Andern recht sey; man will nicht die Moralität der Gesinnung, sondern die Rechtmäßigkeiten der Thaten der Menschen kennen. Bei dieser Untersuchung kümmern uns daher weder die Wünsche noch die Gedanken des Andern, sondern blos seine Handlungen, welche äußerlich sind, und welche daher auf uns einwirken, und welche uns in der Erreichung unserer Zwekke, in der Ausführung unserer Absichten und im Gebrauche

unserer

unserer Kräfte entweder hinderlich oder förderlich sind. Wäre ein Mensch allein in der Welt oder in einer solchen Lage, daß er nie mit seines Gleichen zusammenträfe, so brauchte dieser gar nicht zu wißen, was äußerlich recht sey; denn alles was er thäte, wäre recht, weil er durch seine Handlungen mit niemand in Wechselwirkung geriethe, und also niemand beeinträchtigen und Abbruch thun könnte. Aber, wenn er auch allein in der Welt wäre, so dürfte er doch nicht alles thun, was ihm einfiele, was seine Begierden wünschten, oder was ihnen beliebte; denn er wäre immer noch an ein Gesez gebunden, das Richter seiner Thaten ist, und das Reinigkeit des Herzens und Lauterkeit der Gesinnung von ihm fodert.

Da nun aber der Mensch mit seines Gleichen so eng zusammenlebt, daß seine Handlungen auf ihr Thun und Laßen Einfluß haben, und sie entweder befördern oder hindern, so muß er auch durchaus Aufschluß über die Frage: was äußerlich recht sey? haben. Ein äußeres Recht findet daher nur bei der Möglichkeit des Zusammenlebens der Menschen miteinander statt, und eine Wissenschaft deßelben würde im entgegengesezten Falle ein bloßes Phantom seyn; denn man dürfte nur über alle Kapitel, welche man in das Naturrecht zöge, schreiben, siehe: die Moral.

Dieses Zusammenleben nun lebendiger und zwar sinnlich = vernünftiger Wesen nennt man ein praktisches Verhältniß, und dieses kann man entweder auf die Materie oder auf die Form der Handlungen der Menschen

gegen=

gegeneinander beziehen. Was ist denn aber unter der Materie einer Handlung zu verstehen? Man sezze den Fall, jemand wolle alles Unrecht, das unter den Menschen geschieht, selbstbeliebig und unaufgefodert rächen; die Bestrafung des Unrechts wäre hier die Materie der Handlung, wobei dieser gar nicht auf die Regel sieht, daß dies auch jedermann thun könne und solle; denn, wenn es jedem erlaubt wäre, das Unrecht, oder zum wenigsten das, was er dafür hielte, zu bestrafen, würde nicht ein ewiger Krieg unter den Menschen herrschen, und würde nicht die Regierung des Rechts, die nie unterbrochen werden, und die augenbliklich anfangen soll, wo sie noch nicht ihre Wohlthaten ausgegoßen hat, erst auf dem weiten Todtenakker, wo alle für ihre Thaten bezahlt haben, was sie verdienen, eintreten? Es ist also nicht der Inhalt einer Handlung, warum wir uns in Rüksicht der Rechtmäßigkeit derselben zu bekümmern haben, sondern es ist die Form derselben. Die Materie einer That kann uns auch ganz und gar nicht die Regel zu einem Gesezze, deßen Charakter Allgemeinheit und Nothwendigkeit ist, angeben; wir müßen uns daher lediglich an die Form, d. h. die Regel oder Maxime einer Handlung halten, und sehen, ob sich diese mit den Aeußerungen der Willkühr aller Menschen nach einem allgemeinen Gesezze vertrage, und ob sie alle Menschen einer und derselben Regel unterwerfe? Das Gesez des äußern Rechts beurtheilet daher die Freiheit Aller nach einer gleichen Richtschnur, ohne zu fragen, ob der Zwek des Handelnden gut oder böse gewesen ist, sondern prüft blos, ob sich die Handlungsweise, nach welcher jemand

seine

seine Willkühr in seinem Verhältniß zu Andern bestimmt, zu einem Gesezze qualifizire, das Alle in ihrem Thun und Laßen einer gleichen Regel unterwirft, und wo Alle in ihren Thaten gleich und frei sind.

Was ist denn nun also recht? Da wir nicht die Rechtmäßigkeit der Gesinnung noch der Gedanken, sondern bloß der Handlungen, in so ferne sie sich im Verhältniße zu Andern denken laßen, wißen wollen; so ist jede That unrecht, welche nicht die Willkühr Aller als frei und einem gleichen Gesezze unterworfen, ihrer Maxime nach, betrachtet; und recht ist jede Handlung, nach deren Maxime die Willkühr, d. h. die äußern Wirkungen des Willens und die Aeußerungen des Begehrungsvermögens aller Menschen, mit der Willkühr von jedermann, nach einem allgemeinen und also für alle gültigen Gesezze zusammen bestehen kann. Man kann daher das Recht auch die Einschränkung der Handlungen Aller auf die Bedingungen nennen, daß diese mit der Freiheit eines Jeden nach allgemeinen Gesezzen zusammen bestehen können. Was sich daher als ein allgemeines Gesez der Willkühr denken läßt, ist recht, und was dieses Gesez hindert oder gar aufhebt, unrecht.

Die Rechtswißenschaft oder das sogenannte Naturrecht hat es also blos mit den Verhältnißen der Willkühr Aller zu der Willkühr eines Jeden zu thun. Sie beurtheilt und richtet nicht die Absichten und Gesinnungen, sondern die Handlungsweise des Menschen, in so fern diese eine äußere ist, und also auf die freien Hand-

lungen

lungen anderer Menschen Einfluß hat. Aber ist auch dieser Rechtsbegriff nicht etwann aus der Erfahrung abstrahirt, und sucht das, was man bei den menschlichen Handlungen Gemeinschaftliches gewahr wird, zum Recht zu konstituiren? Hierauf läßt sich erwiedern, daß die Nothwendigkeit und die Allgemeinheit, welche diesem Rechtsbegriffe ankleben, nicht aus einzelnen Fällen, und also nicht aus der Erfahrung abgeleitet sind. Die Quelle dieser Begriffe ist die bloße Vernunft: denn gehört auch Erfahrung darzu, den Rechtsbegriff zu unserm Bewußtseyn zu bringen, weil die Anlagen des Menschen müßen geübt, und durch Uibung ausgebildet werden, wenn man wißen will, was ihr Inhalt ist, und was sie für Kräfte besizzen, und welcher Aeußerungen sie fähig sind; so könnte man doch schon, wenn auch kein Mensch noch thätig gewesen wäre, in Absicht auf den Ursprung des Rechtsbegriffes, ausmachen, was recht und was unrecht sey. Uiberdies ist die Form jeder Thätigkeit also auch der äußern Freiheit a priori gegeben, und daher auch der Rechtsbegriff, der nichts weiter als die Form der Willkühr, in Beziehung auf Andere, ausdrükt, vor aller Erfahrung und also a priori gegeben.

Welches ist denn nun der Grundsaz, worauf sich das Naturrecht gründet? Ist er blos ein Erlaubnißsaz oder ein Pflichtgrundsaz? Da sich jede Wißenschaft auf ein Gesez, es sey der theoretischen oder praktischen Vernunft, oder beider zusammen, gründet, und da jedes Gesez entweder ein Müßen oder ein Sollen, und im lezten Falle entweder ein Gebot oder ein Verbot ausdrükt,

drükt, so kann der Grundsaz des äußern Rechts, der mir eine Regel in meinem Verhältniße zu Andern vorschreibt, und also die Sphäre meines Wirkens beschränkt, kein Erlaubniß-, sondern ein Pflichtsaz, und zwar ein bloßes Gebot seyn. Man kann also den Grundsaz der Rechtslehre so ausdrükken: Du sollst deine Freiheit auf die Bedingung einschränken, daß sie mit der Freiheit aller Andern nach einem allgemeinen und nothwendigen Gesezze bestehen kann; oder: Handle äußerlich, das ist im Verhältniße zu Andern, so, daß der freie Gebrauch deiner Willkühr, mit der Freiheit von Jedermann, nach allgemeinen Gesezzen zusammenbestehen kann.

Dritter Brief.

Unterschied der Rechtswißenschaft und der Tugendlehre.

Worinn unterscheidet sich denn nun der Rechtsgrundsaz von dem Grundsazze der Moral? Enthalten beide Wißenschaften nichts als Pflichten, weil man beider Grundgesezze als Pflichtgebote aufstellt? Das Prinzip der Rechtswißenschaft verlangt Befolgung und Gehorsam, wie die Gebote der Moral, aber nicht um des Gebotes willen; denn die Verbindlichkeit, die mir das Naturrecht auflegt, erwartet ganz und gar nicht, noch weniger fordert es, daß ich ihrentwegen meine Freiheit auf jene Bedingung selbst einschränken solle, daß sie nach einem allgemeinen Gesezze mit der Willkühr aller zusammenbestehen könne, sondern die Vernunft sagt blos, daß die Willkühr gleichsam durch Naturnothwendigkeit darauf eingeschränkt sey, und von andern auch thätlich eingeschränkt werden dürfe. Warum soll aber die Freiheit auf jene Bedingung eingeschränkt seyn? Damit die Menschen als Naturwesen neben einander bestehen können, und daß nicht Einer den Andern vernichte, noch auch in seinem Wirkungskreise weiter einschränke, als daß alle neben einander unter einem gleichen Gesezze existiren können.

Worinnen besteht denn nun der Unterschied der Tugend- und der Rechtslehre?

1) Erstlich in den Triebfedern, warum etwas gewollt wird. 2) In der Verschiedenheit des Verhältnißes

nißes, worauf die Handlung in beiden Wißenschaften bezogen werden, und 3) in der Verschiedenheit der Freiheit und des Gerichtshofes, der die Maxime der Willkühr richtet. Die Tugendgesezze sollen befolgt werden, blos um ihrer selbst willen. Die Gesinnung soll mit dem Sittengesez übereinstimmen, und die Handlung soll aus Achtung gegen daßelbe gethan und unterlaßen werden. Die Pflicht ist daher die Triebfeder zum Gehorchen, und diese Gesezgebung ist ethisch; und diese verlangt Befolgung ihrer Gebote und Verbote, blos deswegen, weil sie etwas gebietet oder verbietet, und zwar aus Achtung gegen ihre Aussprüche, und ohne auf etwas Anderes, als z. B. Ehre, Vortheil ꝛc. Rüksicht zu nehmen. Ganz anders ist es aber mit dem äußern Rechte; hier gehorche ich nicht, weil ich soll, und weil es die Vernunft fodert, sondern weil es mir entweder schmeichelt, oder weil ich Vortheil davon habe. Die Triebfeder, welche ich bei der Rechtslehre zum Grunde lege, ist daher von der Idee der Pflicht unterschieden, und ist von der pathologischen Bestimmung der Willkühr der Neigung oder Abneigung hergenommen, und verlangt von mir nichts weiter als Tauglichkeit meiner Maximen zu einer allgemeinen Gesezgebung, ich mag die Maxime darzu hernehmen, wo ich her will, wenn ich nur Allgemeinheit des Gesezzes, wornach sich meine Handlungen richten, beabsichtige. Man nennt daher diese Gesezgebung, da sie blos die äußere Freiheit, ohne Rüksicht auf die Triebfeder, weswegen etwas gethan oder gelaßen wird, zu nehmen, auf allgemeine Gesezze einschränkt, die juridische.

Nun kann ich zwar alle Pflichten, auch die Pflichten der juridischen Gesezgebung blos um ihrer selbst willen befolgen, und meine Willkühr blos durch die Idee der Pflicht und aus Achtung gegen die Pflicht bestimmen, und sie als zur Ethik gehörig ansehen; aber daraus folgt noch nicht, daß ihre Gesezgebung selbst in der Ethik enthalten sey. Zum Beispiel: Ich weiß zwar in der Ethik, daß ich ein angenommenes Versprechen halten soll, da ich aber augenbliklich meine Gesinnung ändern, und daher das Versprechen, als gegen das Sittengesez streitend und als unmoralisch ansehen kann, so erfodert meine innere Pflicht, daß ich das, wozu ich mich in meinem Vertrage anheischig gemacht habe, nicht erfüllen soll? Aber warum soll ich dennoch jezt mein Versprechen halten? Gegen die Aussprüche meines Gewißens soll ich handeln? Also gehört die Pflicht, daß ich dennoch leisten soll, was ich versprach, in das äußere Recht. Und warum soll ich hier mein Versprechen halten? Weil ich durch meine Treulosigkeit das Recht selbst unmöglich mache, und weil ich mich von einem Gesezze losspreche, wozu ich auch wider meinen Willen kann gezwungen werden. Stimmte daher auch eine äußere Handlung, in wie fern sie auf andere Einfluß hat, nicht mit meiner Uiberzeugung überein, und wäre sie daher auch für mich unsittlich, so bin ich doch zum Gehorsam gezwungen, wenn dadurch nur die Gleichheit des Gesezzes für alle nicht verlezt wird. Es kann jemand in einem Staate leben, dessen Gesezze und Einrichtungen er gröstentheils für unmoralisch erklärt; aber dennoch muß er sich allen Gesezzen unterwerfen, so lange er in demselben lebt, und er darf sich

nicht

nicht durch sein Gewißen für gehindert und zum Ungehorsam aufgefordert halten, weil die Gesezze unsittlich sind, und die Feuerprobe des Gerichtshofs des Gewißens nicht aushalten, sondern er soll und muß gehorchen, weil er sonst durch sein Widerstreben alles äußere Recht unmöglich macht, und dahero mit Recht zum Gehorsam gezwungen, und im Uibertretungsfalle bestraft werden kann und soll.

Die juridische und die ethische Gesezgebung unterscheiden sich daher wesentlich: jene verlangt Uibereinstimmung einer Handlung mit dem Gesezze, ohne Rüksicht auf die Triebfeder derselben, und diese Uibereinstimmung nennt man Gesezmäßigkeit, (Egalität) und diese fodert, daß die Idee der Pflicht zugleich die Triebfeder der Handlung sey, und daß diese aus bloßer Achtung gegen dieselbe geschehe, und diese Uibereinstimmung nennt man Sittlichkeit. (Moralität) Dort wird blos die That, hier die Gesinnung gerichtet, bei jener ist die Gesezgebung äußerlich, bei dieser innerlich. Die Pflichten mögen daher seyn, welche sie wollen, es kommt hier blos auf den Gerichtshof an, vor welchen die Handlung gezogen wird. Es unterscheidet sich daher die Rechtslehre und die Tugendlehre nicht sowohl durch ihre verschiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesezgebung, welche entweder eine äußere oder innere Triebfeder mit dem Gesezze verbindet.

Die Ethik bezieht die Handlung blos auf das Subjekt, das handelt, und auf das Gewißen deßelben. Die Rechtslehre betrachtet die That in Beziehung auf die Freiheit Anderer, und untersuchet, ob die Willkühr auf

ein solches Gesez eingeschränkt worden ist, das Alle der Allgemeinheit und Nothwendigkeit deßelben unterwirft. Das Sittengesez findet statt, und wenn ich auch allein in dieser Welt wäre. Das Rechtsgesez hat nur dann Gültigkeit, wenn ich mit meines Gleichen zusammenlebe und auf sie einwirke. Das Sittengesez umfaßt daher alles, was nicht blos — — mich, abgesondert von Andern, angehet, und was die Wirksamkeit meines Willens auf meine Person betrift; die Rechtslehre umfaßt alle Verhältniße, in welche ich mit Andern gerathen, und wodurch ich auf ihre Handlungen Einfluß erhalten kann. Vermöge des Sittengesezzes bin ich auch dem andern nichts zu leisten schuldig, als Pflichten der Güte, das Recht gebietet mir aber alles Unrecht gegen den Andern zu unterlaßen, und dieser hat das Recht, jeden Angriff mit Gewalt abzuhalten.

Jede Handlung muß in der Moral frei gewollt werden, im Naturrechte kann sie erzwungen werden. Uiber die Sittlichkeit einer Handlung entscheidet das Gewißen, über die Rechtmäßigkeit derselben ein äußeres Gericht, das blos die Tauglichkeit einer Maxime zu einer allgemeinen Gesezgebung beurtheilt; in der Sittenlehre wird die Triebfeder der Handlung und in der Rechtslehre die Tauglichkeit derselben zu einer allgemeinen Gesezgebung geprüft. Dort siehet man auf die innere Freiheit, auf ihre Uibereinstimmung mit dem Sittengesezze, hier auf die äußere Willkühr in ihrem Verhältniße zu Andern.

Vierter

Vierter Brief.

Uiber die Beschaffenheit des Grundsazzes der Rechtslehre, und über die Rechtmäßigkeit des Zwanges.

Daß also der Grundsaz der Rechtswißenschaft als ein Pflichtgebot aufgestellt werden muß, sieht man daraus, weil er sich auf ein Gesez, und zwar hier auf das Gesez der Freiheit gründet. Kein Gesez ist erlaubend, weil es eine gewiße Sphäre des Handelns einschließt, und daher innerhalb derselben entweder Etwas gebietet oder verbietet. Es fragt sich aber nun, ob der Grundsaz der Rechtslehre ein praktischer oder ein technisch-praktischer Saz sey. Da er sich auf das Handeln bezieht, und der Willkühr Gesezze vorschreibt, so kann er kein theoretischer Saz seyn, welche sich alle auf das Erkenntniß irgend eines Objekts, und also auf die Natur, beziehen. Kann er aber ein praktischer Saz seyn? Daß er der Freiheit Gesezze giebt, ist ausgemacht. Allein ist dieses der Charakter bloßer praktischer Säzze? Da das Sittengesez nicht allein dem Willen Gesezze giebt, sondern ihn auch zur Befolgung auffordert, und da es nicht allein Gehorsam fordert, sondern völlige Unterthänigkeit um sein selbst willen verlangt, so giebt dies wohl einen Grundsaz der Moral, aber nicht des Rechts. Die Moral verlangt Unterwerfung der Freiheit des Willens, blos durch die Idee ihres Gesezzes, und sie fodert Gehorsam, weil sie gebietet oder verbietet, und zwar blos aus

Achtung gegen die Vernunft. Die Triebfedern in der Tugendlehre sollen moralisch seyn, die Gesinnung soll rein seyn, und eine Handlung soll blos geschehen oder unterlaßen werden, weil es die Vernunft will.

Die Rechtslehre nimmt nun aber gar keine Rüksicht auf die Reinheit der Triebfeder des Willens und auf die Gesinnungen, sondern sie fodert weiter nichts als allgemeine Gesezmäßigkeit einer That und Angemessenheit derselben zu einer allgemeinen Gesezgebung. Ihr Grundsaz kann also kein blos praktischer, aber dennoch darf er kein technischer seyn, der blos darauf sieht, ob ich den Zwek, den ich will, erreiche, und ob ich der absichtigen Glükseligkeit durch seine Annahme und Befolgung theilhaftig werde. Die Rechtslehre sieht nicht auf die Freiheit, noch auf die bloße äußere Natur, sondern auf die äußere Freiheit und auf die Tauglichkeit ihrer Maximen zu einer allgemeinen Gesezgebung. Sie sieht daher zwar auf etwas Aeußeres, aber nicht auf die Natur, sondern auf die Willkühr; der Saz, den sie daher aufstellt, um zu erfahren, was recht sey, ist ein technisch-praktischer Saz. Die Rechtslehre schreibt der Willkühr zwar die Gesezze vor, überläßt es aber dieser gänzlich, warum sie diese Gesezze befolgen will; sie sieht auf die Erreichung eines äußern Zweks, aber nicht auf die Glükseligkeit noch auf Tauglichkeit der Mittel, die dazu führen, sondern auf die Schiklichkeit der Maximen der Willkühr zu einer äußern Gesezgebung, welche alle in Rüksicht auf ihre Thaten gleichen Gesezzen unterwirft. Sie prüft, ob eine Handlung die Freiheit Aller auf die

Bedingung einschränke, daß sie mit der Freiheit eines jeden zusammen bestehen kann. Man sieht daher, daß der Erste Grundsaz der Rechtslehren ein technisch=praktischer Saz ist, weil er der Willkühr gebietet oder verbietet, und weil er äußere Gesezmäßigkeit derselben fodert, und weil er die äußere Natur (hier andere Menschen) so einzurichten gebietet, daß das Recht eben so nothwendig erfolge, als die Wirkung auf ihre Ursache. Dieser Saz betrachtet alle Menschen als Naturwesen, von welchen er daher eine gleiche Handlungsweise fodert.

Bis jezt hat man zwar immer das Naturrecht für ein Recht zu zwingen ausgegeben, aber man konnte nicht angeben, wenn und wo der Zwang eintrete, weil man das Naturrecht mit der Tugendlehre verwechselte, und daher nicht allgemein bestimmen konnte, ob der Zwang in diesem oder jenem Falle rechtmäßig sey oder nicht. Wenn es ausgemacht ist, daß alles Recht in der Einschränkung der äußern Freiheit nach allgemeinen Gesezzen besteht, so findet keine Wißenschaft des Rechts statt, außer blos, wenn ich mit andern Menschen im Raume beisammenlebe. Damit nun aber das Recht sich nicht selbst aufhebe, oder was Ungereimtes sey, so darf jeder, welcher seine Willkühr nicht der Maxime der Tauglichkeit zu einer allgemeinen und zwar äußern Gesezgebung unterwirft, gezwungen werden, sich dieser Allgemeinheit zu unterwerfen. Dieser Zwang sieht nicht auf die Triebfeder des Rechtsstörenden, sondern auf seine That, sobald daher diese nicht so beschaffen ist, daß sie alle Menschen

einen

einem und demselben Gesezze unterwirft, so haben wir die Befugniß, ihr Widerstand zu leisten, und sie jener allgemeinen Regel zu unterwerfen. Es läßt sich daher kein äußeres Recht denken, ohne die Befugniß zum Zwange, und es ist kein solches Recht wirklich, ohne daß nicht jeder seine äußere Freiheit auf die Bedingung einer allgemeinen Gesezlichkeit eingeschränkt denke, und im entgegengesezten Falle Widerstand und Zwang entgegensezzen dürfte. Niemand darf sich daher über Unrecht beschweren, wenn er gezwungen wird, jenem Gesezze zu gehorchen, da er sich ihm nicht freiwillig unterwirft. Zwang nach einem allgemein gültigen Gesezze ist daher weiter nichts, als das äußere Recht selbst. Und jeder darf gezwungen werden, eine Handlungsweise zu befolgen, so sehr sie auch seiner Uiberzeugung und seinem Gewißen widerstreben mag, welche sich zu einer allgemeinen und äußern Gesezgebung qualificirt. Wenn ich nun aber überzeugt bin, daß die Allgemeinheit dieser oder jener Handlung nicht moralisch sey, was darf ich thun? Ich muß entweder diese Gesellschaft oder den Staat verlaßen, oder muß gehorchen. In dem ersten Falle thue ich nicht unrecht; denn jeder darf daßelbe thun, was ich thue, und niemand darf sich dabei über Beleidigung beschweren, und im zweiten Falle darf ich gezwungen werden, zu gehorchen, weil ich sonst durch meinen Ungehorsam alles äußere Recht unmöglich mache, und weil, wenn jedem erlaubt wäre, seinen Einfällen, Launen, oder auch seiner Uiberzeugung, in Rüksicht seines Einwirkens auf andere, zu folgen, alles äußere Recht etwas Widersprechendes seyn würde. Ich

kann daher jeden, der mir etwas verspricht, zur Erfüllung seines Versprechens anhalten, und ich darf jeden nöthigen den Vertrag zu halten, den er mit mir eingegangen ist, wenn er nur nicht etwas dabei veräußert hat, was jeden Vertrag zur Chimäre machen würde. Was z. B. der Fall seyn würde, wenn mir jemand verspräche, mein Leibeigener zu seyn, wodurch er aufhörte eine Person, und also ein vertragsfähiges Wesen zu seyn. Ich würde mit einer Sache einen Vertrag abgeschloßen haben, was aber eine Ungereimtheit seyn würde, weil mir diese weder etwas versprechen, noch etwas halten könnte.

Der Reiche kann daher seinen Schuldner, der vor kurzen alles durch Feuer eingebüßt hat, nach dem Grundsazze der Rechtslehre, zur Erfüllung seines Versprechens zwingen, wenn dieser mit der Bezahlung an dem bestimmten Tage nicht einhällt. Er kann alle Zwangsmittel gegen ihn anwenden, er thut ihm kein Unrecht; das äußere Gericht erkennt seine Foderung für gültig, und sein Verfahren für rechtmäßig, ob ihn gleich der Gerichtshof des Gewißens verdammt, und ihn als einen Grausamen brandmarkt. Dieser Reiche kann aber auch seinem armen Schuldner mit der Bezahlung nachsehen, oder ihm die Schuld gänzlich schenken; das äußere Recht erkennt ihm dabei weder ein Verdienst noch ein Nichtverdienst, aber die Moral erkennt seiner Handlung einen desto größern Werth zu, je uneigennüzziger sie war, und mit desto größerer Aufopferung und mit desto inniger Achtung sie gegen die Pflicht geschehen ist.

Es kümmert daher das äußere Recht keine Maxime, als die Maxime einer allgemeinen Gesezmäßigkeit der Willkühr aller Menschen, und vor ihrem Gerichtshofe ist die allein wichtige Regel, welche z. B. ein Staat seinem Verfahren zum Grunde legen kann: fiat iustitia, pereat mundus. Wenn nur das Menschengeschlecht bei einander existiren, und unter gleichen Gesezzen leben kann, es mögen auch immer alle Widerspenstigen gegen dieses Gesez dabei zu Grunde gehen. Es geschieht ihnen dabei kein Unrecht. Ein äußeres Recht ist daher ohne Zwang nicht denkbar, und jeder Widerstand, welcher dem Gebrauche der Freiheit, welche eine äußere Gleichheit nicht anerkennt, und in seinen Handlungen befolgt, gethan wird, ist recht. Man hindert blos das Unrecht durch Gewalt; man sieht daraus, wie leicht man nunmehr die Rechtmäßigkeit des Zwanges entscheiden kann, und wie schwer es vorher war, den Eintritt seines Gebrauchs anzugeben, weil man nicht wußte, ob man der Stimme des Gewißens oder des äußern Rechts Gehör geben sollte. Wer sieht nicht augenbliklich, wenn irgend jemandes Freiheit dieses Gesez nicht befolgt, und wer wird nicht sogleich gewahr, daß Einschränkung der Freiheit irgend eines Handelnden auf die Bedingung des Zusammenbestehens der Freiheit aller mit der Freiheit eines jeden, also allgemeine Gleichheit, recht sey. Denjenigen also, welcher Zwang gebraucht, kümmert nicht die Absicht des Thäters, sondern seine That, welche entweder sich unter jenes Gesez beugt, oder ihm widerstreitet, und daher entweder recht oder unrecht ist.

Da nun die Thaten der Menschen etwas äußeres sind, und da diese allein zur Unterwerfung unter das Gesez der äußern Gleichheit gezwungen werden können, so ist das Gebiet der Wirksamkeit des Staates durch Zwang begrenzt. Ihn gehen daher die Gesinnungen, die Kenntniße u. s. w. nichts an, weil diese sich nicht zwingen laßen, und weil der Bürger nur durch Aeußerungen seiner Willkühr auf andere Einfluß hat, und mit ihnen in Wechselwirkung steht. Was sich nun daher nicht im Verhältniße zu andern, und nicht auf sie einwirkend denken läßt, liegt gänzlich außer den Grenzen der Wirksamkeit des Staats. Gedanken, Meinungen, Reden und Schreiben und Drukken, ohne die Anschuldigung einer besondern That irgend Jemandes, gehört nicht vor das Forum des Staats, weil der Zwek dieses nicht Belohnung, nicht Beßerung u. s. w., sondern Anwendung des Zwangs zu einer durchgängigen Herrschaft des äußern Rechts ist.

Fünfter

Fünfter Brief.

Vergleichung des Kantischen Grundsazzes der Rechtslehre mit den Grundsäzzen unserer vorzüglichsten Rechtslehrer.

Von jedem Rechtsgrundsazze wird erfodert, daß er blos das äußere Recht bestimme und umfaße, und da dieses blos im Beisammenbestehen der Freiheit eines jeden mit der Freiheit aller besteht, so muß es sich blos durch die Verhältniße der Menschen zu einander bestimmen laßen. Darf nun dieser Grundsaz Zwangsrechte in sein Gebiet ziehen, und da er sich auf ein Gesez gründet, so kann er nicht als eine Befugniß, durch ein Dürfen, sondern als eine Pflicht, durch ein Sollen, ausgedrükt werden. Er soll nicht die Gesinnung der Menschen gegeneinander, sondern ihre Thaten und Handlungen bestimmen, und er beabsichtiget durch die Foderung des Unterwerfens der Willkühr unter eine allgemeine Freiheit, nicht Moralität noch Glükseligkeit, noch Vollkommenheit, sondern blos äußeres Recht und Anerkennung einer Maxime, welche zu einer allgemeinen Gesezgebung, welche die äußere Freiheit aller Menschen soweit einschränkt, daß sie mit der Freiheit eines jeden bestehen kann, tauglich ist.

Da Hufeland am ersten im Naturrechte nach Kants Prinzipien philosophirt hat, so will ich auch mit einer Prüfung (die aber so kurz als möglich ausfallen soll) seines

seines Rechtsbegriffs und seines obersten Rechtsgrundsazzes anfangen. Hufeland sagt a) Recht ist das durch das sittliche Gesez bestimmte Vermögen des Handelnden eine Handlung vorzunehmen, welche erlaubt, und zu der der Handelnde befugt ist. Diese Formel sagt weiter nichts, als was mit dem Sittengesezze übereinstimmt, ist recht. Sie stellt daher wohl den Begriff des innern Rechts auf, aber nicht des äußern, auf welchen sich allein die Rechtslehre gründen kann. Was heißt aber ein Vermögen, das durch das Sittengesez bestimmt ist? Kann auch ein Vermögen, das doch erst die Möglichkeit thätig zu seyn enthält, und das noch nicht in Wirksamkeit übergegangen, und also noch nicht Kraft ist, durch das Sittengesez in Thätigkeit gesezt werden? — Ueberdies ist Recht und Befugniß, recht haben und befugt seyn einerlei. Nach diesem Begriffe des Rechts wären alle unmoralischen Handlungen aus dem Naturrechte ausgeschloßen, und da dies bloße Tugendlehre wäre, und die Moral auf die Triebfedern der Handlungen zu sehen hat, so würde in der Errichtung eines Staats nach diesem Grundsazze die ärgste Tyrannei und der grausamste Gewißenszwang erlaubt seyn.

Nun stellt Hr. Prof. Hufeland b) folgenden Grundsaz des Naturrechts auf: „Jeder Mensch hat ein Recht alles zu wollen, was nicht als verboten nach allgemeingültigen Gesezzen gedacht werden muß.“ Dieser Saz

a) Deßen Lehrsäzze des N. R. §. 18. 22. u. s. w.

b) S. deßen Lehrsäzze des N. R. §. 94.

Saz sagt nun weiter nichts, als: Jeder darf das wollen, was vor dem Gewißen recht ist. Er bestimmt also weder das äußere Recht noch auch die Pflichtenlehre. Auch ist der Ausdruk dieses Sazzes fehlerhaft, weil er sich nicht durch ein Sollen ankündigt, welches doch jederzeit geschehen muß, indem er sich, der Grundsaz der Rechtslehre, auf ein Gesez, welches der Freiheit, es sey nun die innere oder die äußere, vorgeschrieben wird, gründet.

Herr Prof. Reinhold unterscheidet in seinen Briefen über die Kantische Philosophie das Recht in engerer und weiterer Bedeutung. Unter dem Rechte in weiterer Bedeutung versteht er alles, was durch die Freiheit des Willens möglich ist, (Aber ist nicht auch das Böse und das Widerrechtliche durch die Freiheit möglich?) und unter dem Naturrechte die Wißenschaft des Rechts mit Bewilligung des Gesezzes der Freiheit, denjenigen nach bloßen Naturgesezzen zu behandeln, der mich so behandeln will. Da nun dieses Gesez der Freiheit das Sittengesez ist, so ist auch dieser Saz nichts anders als eine Moralvorschrift. Es fragt sich aber, wenn behandelt mich der Andere nach bloßen Naturgesezzen, und wenn habe ich daher das Recht, Gewalt gegen ihn zu gebrauchen, und wie weit darf ich von dieser Gewalt Gebrauch machen? Da in diesem Sazze nicht auf die äußere Freiheit, und also nicht auf ihre Einschränkung nach allgemeinen Gesezzen gesehen wird, so kann der Zwang, welchen ich dem Andern anthue, grenzenlos seyn, wenn ich glaube, daß seine Freiheit noch nicht genug

eingeschränkt sey, denn ich habe keine Regel, wornach ich beurtheilen könnte, wenn selbst der Zwang widerrechtlich wird; oder ich kann auch allen Zwang gegen ihn aufgeben, weil in der Moral allein meine Uiberzeugung entscheidet; dies darf aber nicht in dem Naturrechte geschehen; denn, wer das äußere Recht stört, soll und muß zur Unterwerfung mit Gewalt gezwungen werden, und für seinen Angriff büßen.

Auch muß ich bei Anwendung dieses Grundsazzes die Triebfeder des Andern bei seinem Handeln kennen, um gewiß zu seyn, ob er auch die Absicht gehabt habe, mich nach bloßen Naturgesezzen zu behandeln oder nicht; hat er dies nicht gewollt, so thue ich ihm durch meine Anwendung von Zwang selbst unrecht. Daher bestimmt dieser Rechtsgrundsaz keine Zwangsgesezze, sondern bloße Gewißenspflichten.

Endlich stellt Herr Prof. Reinhold folgenden Grundsaz des Naturrechts auf: „Du darfst denjenigen, welcher dich zur Befriedigung seines eigennüzzigen Triebes zwingt, durch Zwang abhalten.“ Wenn weiß ich aber, daß ich den Andern als Einen, der mich zur bloßen Befriedigung seines eigennüzzigen Triebes gebraucht, zwingen darf? Muß ich nicht seine Gesinnung kennen, um nach diesem Grundsaz des Unrechts des Andern vergewißert zu werden, um ihm nicht mit Unrecht Gewalt zuzufügen? Zweitens liegt nun Zweideutigkeit in den Worten: eigennüzziger Trieb im Gegensazze des uneigennüzzigen, weil jeder Trieb eigennüzzig ist; denn

ist

ist nicht jeder um seinetwillen thätig, und verlangt er nicht blos seinetwegen Befriedigung? Drittens ist der Grundsaz des Naturrechts, wenn er spezifisch von der Moral verschieden seyn soll, kein blos praktischer Saz, wie es dieser hier ist, weil er sich blos auf das Sittengesez in dem Verhältniße zu Andern, gründet; und viertens wollte man diesen Grundsaz im Naturrechte gelten laßen, so ist er doch blos der Grundsaz der Zwangsrechte; denn er bestimmt nicht, was ich thun soll, um äußerlich recht zu handeln, und wie meine äußern Handlungen, um recht überhaupt zu seyn, beschaffen seyn müßen, sondern sagt mir blos, wenn ich Zwang gebrauchen darf. Allein ich muß doch erst wißen, was ich darf, um auch gänzlich versichert zu seyn, daß ich nicht widerrechtlich handle.

Herr Schmalz stellt in seinem reinen Naturrechte §. 31. folgenden Grundsaz des Naturrechts auf: „Behandle die Menschheit in dem Andern nie als bloßes Mittel.“ Wie handle ich aber, wenn ich den Andern als bloßes Mittel brauche, und weiß ich etwann aus dem äußern Rechte, daß ich den Andern nicht als bloßes Mittel behandeln soll? Dieser Grundsaz, welchen Hr. Schmalz als Prinzip des Naturrechts aufstellt, ist blos der Grundsaz der Gerechtigkeit in der Tugendlehre, und sagt blos dies: Enthalte dich von allem Unrechte gegen Andere. Er taugt daher ganz und gar nicht zu einem ersten Grundsazze der Rechtslehre, weil er mir keine Vorschrift für den Gebrauch meiner äußern Freiheit giebt, ohne daß ich nöthig hätte, auf die Beschaffenheit

der

der Triebfeder, welche mich bestimmt, Rüksicht zu nehmen. Auch ist der Ausdruk Menschheit vieldeutig, und verlangt erst mehrere Aufklärung durch die Tugendlehre, warum ich die Menschheit weder in mir noch in dem Andern nicht blos als Mittel behandeln soll, und wenn der Fall einer solchen Behandlung eintritt. Auch giebt dieser Saz kein deutliches und bestimmtes Merkmal, wie und wann ich die Gesezlichkeit meiner äußern Willenshandlungen erkennen kann, wie es doch von einer Wißenschaft des Rechts verlangt wird. Dieser Saz taugt daher nicht zum Grundsazze der Rechtslehre, weil er so wohl unbestimmt und dunkel, als weil er blos ein angewandter Saz der Moral ist, und nicht die bloße That, sondern auch die Gesinnung bestimmt, und diese blos dem Gerichtshofe des Gewißens unterworfen, denken muß.

Herr Prof. Heydenreich stellt in seinem Naturrechte folgende Erklärung von dem Rechte auf: „Recht ist das Verhältniß gewißer Handlungen zur moralischen Vernunft a), nach welchem sie durch diese zugelaßen werden, und moralisch möglich sind. Und moralische Möglichkeit ist ihm das Verhältniß der Handlung zu Andern, vermöge deßen es ihnen moralisch unmöglich ist, sie zu hindern“. 1) Welches sind die gewißen Handlungen, welche die moralische Vernunft zulåßt? Also dürfte es keine unmoralischen

a) Die Vernunft ist nie moralisch, aber wohl der Wille; die Vernunft ist in der Moral blos praktisch.

ralischen Handlungen im Naturrechte geben, und also wäre nur das äußerlich recht, was sittlich gut wäre? 2) Worinn besteht dieses Verhältniß zu Andern, und können nicht alle Willenshandlungen vor den Richterstuhl der praktischen Vernunft gezogen werden? Und 3) worinn unterscheidet sich diese Erklärung des Rechts von der Erklärung der Moral? Die moralische Möglichkeit soll nach dem Hrn. Verf. darinn bestehen, daß mich niemand an dem Gut- und Rechthandeln hindern soll und darf, und hieraus sieht man deutlich, daß sich dieser Rechtsbegriff ganz und gar nicht von der Tugendlehre unterscheidet.

Der Grundsaz, welchen der Hr. Prof. an die Spizze des Naturrechts stellt, lautet folgendermaaßen: „Du darfst aller Behandlung deiner selbst, als eines bloßen Mittels für den beliebigen Zwek eines Andern, Gewalt entgegensezzen.“ Es bleibt also nach diesem Grundsazze meinem Gewißen überlaßen, wenn und ob ich einer Handlung des Andern, von welchem ich als bloßes Mittel zu beliebigen Zwekken gebraucht werde, Gewalt entgegensezzen will. Gesezt also, es gäbe jemand, welcher nicht überzeugt sey, daß ihm unrecht geschähe, wenn ihn der Andere als einen Leibeigenen behandelte, so würde also die Leibeigenschaft rechtmäßig seyn, ungeachtet sie doch alles äußere Recht aufhebt. Man sieht daher, was man aus Säzzen des Rechts, worüber blos die Uiberzeugung und das Gewißen Richter ist, ableiten kann. Allein auch dieser Grundsaz gehört in die Moral, und zwar unter die Pflichten gegen Andere. Auch ist

der

der Ausdruk: Du darfst, nicht zur Aufstellung des Grundsazzes des Naturrechts, welcher ein Gebot enthält, tauglich. Nach dem Grundsazze des Hrn. Verf. ist meinem Gewißen allein die Anwendung des Zwanges gänzlich anheim gestellt. Uiberdies verlangen die Ausdrükke: bloßes Mittel und beliebiger Zwek wieder eine Erklärung, welche sich nur aus der Moral geben läßt, welche allein das Unmoralische des Verfahrens nach solchen Prinzipien zeigt.

Sechster Brief.

Fortsezzung der Kritiken der Grundsäzze des Naturrechts.

Ich komme jezt auf die Erklärung, welche Herr Prof. Jakob a) von dem Rechte giebt. Er sagt: „Recht ist das sittliche Vermögen zu Handlungen, welche kein Anderer verwehren darf." Was ist aber ein sittliches Vermögen? Ist es ein Vermögen, welches die Gebote und Verbote der Vernunft befolgen kann? Wenn dies darunter verstanden wird, so ist dies entweder die moralische Freiheit oder eine Erklärung des innern Rechts, und gehört daher in die Tugendlehre. Oder ist es die Befugniß, alles, was nicht unrecht ist, zu thun? Nun so fragt sich wieder, von welchem Gericht dies Urtheil, ob etwas recht oder unrecht sey, gefällt wird? Muß das Gewißen oder ein äußeres Forum das Kriterium darzu hergeben? Der Hr. Verf. versteht aber ohne Zweifel ein äußeres Recht darunter, weil er sagt, niemand dürfe diese Handlungen wehren. Wie müßen nun die Handlungen, bei welchen uns niemand hindern darf, beschaffen seyn? Müßen sie blos nicht unmoralisch oder müßen sie auch moralisch, oder müßen sie blos rechtlich seyn? Wäre das Erstere der Fall, so sind zwar solche Handlungen weder geboten noch verboten, aber sie sind doch der Censur des Gewißens unterworfen; sind

a) S. deßen Rechtslehre oder Naturrecht 1795.

ſind ſie das Zweite, ſo muß die Triebfeder der Handlungen unterſucht, und ihre Reinheit geprüft werden, ob dieſe die Feuerprobe des Sittengeſezzes aushalten kann; und ſind ſie das Dritte, ſo war eben zu beſtimmen, was äußerlich recht ſey.

Der Ausdruk ſittliches Vermögen zieht daher das Naturrecht gänzlich in die Moral. Der Hr. Verf. erklärt zwar noch, daß ein äußeres ſittliches Vermögen, daher die Freiheit, die keiner äußern Pflicht widerſpricht, darunter zu verſtehen ſey; allein vorher muß ich doch erſt wißen, was recht ſey, um beſtimmen zu können, worinn eine äußere Pflicht beſtehe, und wodurch dieſe ſelbſt erſt zur Pflicht wird. Der Begriff des äußern Rechts kann und darf daher nichts von Pflichten erwähnen, ſondern muß blos die Willkühr Aller in Einwirkung auf einander betrachten, und dann entſcheiden, ob und wenn Etwas als ein äußeres allgemeines Geſez könne gedacht werden.

Das Rechtsprinzip, das Hr. Prof. Jakob nunmehro aufſtellt, lautet ſo: „Was in einem Syſteme freier Weſen nach allgemeinen Geſezzen gewollt werden kann, daß es geſchehen dürfe, iſt recht.“ Dies iſt höchſtens eine Erklärung des äußern Rechts, aber kein Grundſaz, welcher für die Willkühr gelten und ſie beſtimmen ſoll. Allein an dieſem Sazze läßt ſich noch mehr ausſezzen, was heißt ein Syſtem freier Weſen? Das Wort Syſtem bezieht ſich ſonſt auf die Wißenſchaft, und bedeutet da eine ſolche Anordnung von Säzzen,

die genau zusammenhängen, und welche sich alle aus einem ersten und höchsten Sazze, wenn auch nicht ableiten, doch ihm unterordnen laßen. Wenn nun dieses Wort von der Theorie auf die Praxis angewandt wird, muß nicht auch die Maxime der Sittlichkeit mit einem Systeme freier Wesen bestehen können, und woher weiß ich nun, daß diese Formel blos das äußere Recht ausdrükken soll? Muß ich mich nicht auch in der Moral als in einem Systeme freier Wesen begriffen denken? Und warum wird der Ausdruk dürfen, der in dem innern und äußern Rechte gültig ist, gebraucht, da er hier doch überflüßig ist, und den Saz zweideutig und dunkel macht? In diesem Rechtsgrundsazze ist daher nicht allein nicht die Sphäre, worein die Rechtslehre gehört, angedeutet, sondern er ist auch nicht so aufgestellt, daß er zu einer Vorschrift für die Willkühr, und daher zu einem Gebote für dieselbe dienen kann. Jeder praktische oder technisch-praktische Grundsaz muß durch ein Sollen ausgedrükt werden, weil er sich auf ein Gesez der Freiheit gründet, und daher eine gewiße Sphäre des Handelns bestimmt, über welche hinaus ein Verbot eintritt, und innerhalb welcher ein Gebot das Szepter führt, und also die innere und die äußere Freiheit begränzt, und auf einen gewißen Wirkungskreis einschränkt.

Herr Prof. Hofbauer erklärt das Recht a) durch ein Prädikat, welches einem Subjekte in so fern zu kommt,

---

a) S. deßen Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts u. s. w.

kommt, als eine Zwangsverbindlichkeit gegen daßelbe vorhanden ist. Was ist aber eine Zwangsverbindlichkeit? Ist es eine Pflicht zu zwingen oder sich zwingen zu laßen, oder ist es eine Verbindlichkeit, welche erzwungen werden kann? Warum soll nun das Recht blos in dem angegebenen Falle statt finden?

Als obersten Grundsaz des Rechts stellt Hr. Prof. Hofbauer folgenden Saz auf: „Du hast ein Recht auf etwas, in so ferne du ohne dieses Recht von einem Andern auf irgend eine Weise als ein willkührlich Mittel seiner Zwekke gebraucht werden dürftest.“ Erstlich bestimmt dieser Rechtsgrundsaz nur eine Art von Recht, das Recht auf etwas, oder vielmehr in etwas, und zweitens wer soll darüber entscheiden, was ich thun soll, um nicht als bloßes Mittel gebraucht zu werden? Das Gewißen oder ein äußeres Forum? Ich kann aber mich zu Dingen hingeben, wo mich der Andere doch als bloßes Mittel braucht, ohne daß ich widerrechtlich, obgleich unmoralisch handle. Und drittens findet auch das zweideutige Wort Mittel zu seinem Zwekke in dieser Formel statt, welches im äußern Rechte unverständlich ist, und uns daher zwingt, zur Moral unsere Zuflucht zu nehmen, und viertens ist auch dieser Grundsaz nicht als ein Gebot aufgestellt, wie es doch von einem obersten Rechtssazze gefodert wird.

Herr Schaumann stellt folgenden Grundsaz des Naturrechts auf: „Du hast ein Recht zu Allem, was nicht äußerlich unrecht ist“. Hier fragt sich aber, was ist

ist nicht äußerlich unrecht? An dem obersten Sazze des Rechts will ich aber eben ein Kriterium haben, wodurch ich zu beurtheilen im Stande bin, was ich äußerlich thun und laßen soll. Dieser Grundsaz ist überdies analytisch, da doch in jeder Wißenschaft der Grundsaz ein synthetischer seyn muß; denn es soll durch ihn bestimmt werden, ob etwas der Fall der Regel sey, und worunter eine Aeußerung der Willkühr gehört, und woran sie kann geprüft werden.

Herr Feuerbach nimmt ein besonderes juridisches Vermögen der Vernunft an, das bestimmt, was im Reiche der Erscheinungen recht oder unrecht sey. Hat man aber deshalb nöthig, die Vermögen des Gemüthes zu vervielfältigen? Reicht man nicht mit der praktischen Vernunft aus, alle Bedürfniße, welche sich unserm Bewußtseyn aufdringen, zu befriedigen? Giebt diese Vernunft nicht für alle Aeußerungen der Freiheit Gesezze? In der Moral sieht sie auf die Triebfeder und di: Maxime, daß diese mit dem Sittengesezze übereinstimme, und daß die Handlung aus Achtung gegen daßelbe geschehe; in der Rechtslehre sieht sie blos auf die Maxime der That, daß diese sich zum allgemeinen Gesezze, in Beziehung auf andere Menschen, qualifizire. Die Vernunft verrichtet daher so wohl in der Moral als in der Rechtswißenschaft ihr gesezgebendes Amt, in jener wendet sie ihr Gesez nur auf sich selbst, in dieser auf das Verhältniß, in welchem der Mensch mit seines Gleichen steht, an, durch ihre erste Aeußerung beabsichtigt sie Tugend, durch ihre zweite bloße Rechtmäßigkeit. Die Vernunft besizt

daher

daher nur Ein Vermögen, deßen Funktion im Gesezgeben für Willkühr besteht.

Herr Feuerbach erklärt nun das Recht für „eine durch die Vernunft bestimmte Möglichkeit des Zwanges, oder ein von der Vernunft um des Sittengesezzes willen bestimmtes Erlaubtseyn". In der ersten Formel liegt eine Zweideutigkeit, die, wenn man sie aus der zweiten auflößt, das Naturrecht gänzlich in das Gebiete der Tugendlehre zieht; denn nun ist kein Zwang rechtmäßig, als welcher durch das Sittengesez erlaubt oder geboten ist. Da aber alle Sittlichkeit von der Uiberzeugung und von der Gesinnung des Handelnden abhängt, so kann es Menschen geben, welche ihre Ausübung des Zwangs ins unendliche treiben und vervielfältigen, weil sie immer noch nicht glauben, genug Ersaz für irgend eine Beleidigung erhalten zu haben. Und wer kann, wer darf vor dem äußern Rechte ein solches Wesen des Unrechts beschuldigen, da seine Uiberzeugung allein darüber entscheiden darf? Hinwiederum kann es Menschen geben, welche sich bis auf den Tod peinigen oder gar tödten laßen, weil sie immer noch nicht glauben, genug für ihr äußeres Vergehen gelitten zu haben, und weil sie überzeugt sind, daß ihnen hierdurch nur recht geschehe. Allein in dem äußern Rechte hat die Zwangausübung Grenzen, welche dem Andern auch gegen seine Uiberzeugung gesezt werden können und sollen. Sobald jemand hier den wechselseitigen Gebrauch des Zwangs zu vernichten droht, so soll der, welcher Gewalt leidet, Widerstand brauchen, und den Andern dem Gesezze der

natür-

natürlichen Gleichheit unterwerfen, dieser mag davon überzeugt seyn oder nicht, und jener hält dadurch nur die Wirklichkeit des Rechts aufrecht. Eine Möglichkeit des Zwangs, welche durch die Vernunft bestimmt ist, kann nun zweierlei bedeuten: 1) einen Zwang, welchen das Sittengesez, (ein sittlicher Zwang) und 2) welchen das äußere Recht (ein juridischer Zwang) gestattet. Beide Arten von Zwang werden durch die Vernunft bestimmt, nur sieht sie bei beiden auf ein anderes Gebiet seines Gebrauchs.

Beide Formeln, welche Herr Feuerbach aufstellt, behalten aber immer eine Zweideutigkeit, wenn der Herr Verf. gleich nachhero sagt, er verstehe darunter keine moralische, sondern eine juridische Möglichkeit. Aber wie hängt diese Behauptung mit dem um des Sittengesezzes willen bestimmten Erlaubtseyn, welches die zweite Formel ausdrükt, zusammen? Die Rechtsformel, welche Hr. Feuerbach noch S. 294. aufstellt, sagt nichts anders aus: als ich darf alles das thun, was mir das Sittengesezze gegen Andere weder gebietet noch verbietet, und also zieht er dennoch das Naturrecht gänzlich in das Gebiet der Moral, von welcher es doch der Art nach verschieden ist.

Siebenter

Siebenter Brief.

Beschluß der Kritik der Begriffe des Rechts und der Grundsäzze des Naturrechts.

Herr Prof. Tieftrunk sagt a): „Recht ist die Angemessenheit der Handlung zu einer Maxime, die als allgemeines Gesez gedacht werden kann; oder Recht ist die Einschränkung der Willkühr auf die Bedingung, daß ihre Maxime als allgemeines Gesez gedacht werden kann.“ Allein soll denn nicht auch die Maxime, welche einer moralischen Handlung zum Grunde gelegt wird, sich als ein allgemeines Gesez denken laßen? Wie unterscheidet sich denn nun das äußere Recht, welches im Naturrechte allein zu bestimmen war, von der Moral? Mir scheint daher diese Erklärung des Rechts blos eine Bestimmung des Rechts überhaupt zu seyn, welche daher weder das Eigene der Tugend, noch der Rechtslehre angiebt. Wollte dieser Saz jenes thun, so müßte noch dabei stehen, blos um des Gesezzes der Vernunft willen, und sollte dadurch das Merkmal des äußern Rechts bestimmt werden, so müßte blos die Willkühr in dem Verhältniße zu Andern betrachtet werden; denn da die praktische Vernunft für zwei Gebiete des Handelns allgemeine Gesezze giebt, einmal in Beziehung auf die Reinheit der Triebfeder, das anderemal in Beziehung auf eine That zu andern Menschen, so dürfte das Charakteristische

a) S. deß. Uiber Recht und Staat. p. 40. 1 Th. 1796.

rakteristische des Rechts, unter welches das Naturrecht zu rechnen ist, nicht vergeßen werden. Ein äußeres Recht läßt sich nur im Verhältniße zu Andern und in Wechselwirkung mit ihnen denken, und man darf daher bei der Erklärung deßelben die Angabe dieses Merkmals nicht übersehen.

Hierauf stellt Herr Prof. Tieftrunk folgenden Grundsaz der Rechtslehre auf: „Handle nach Maximen, die sich als allgemeine Naturgesezze zum Gegenstande haben können.“ Wer soll aber bestimmen, ob diese oder jene Maxime zu einem allgemeinen Naturgesezze tauglich ist? Soll das Sittengesez oder das äußere Recht den Maaßstab hergeben, woran ich prüfen kann, ob dies oder jenes recht sey? Mir scheint daher, man müße zur Andeutung des Gebiets, worauf ein Urtheil gefällt werden soll, den Begriff und den Grundsaz des Rechts nie von der Wechselwirkung, in welcher der Mensch mit Andern steht, absondern, sondern man müße stets auf die Freiheit, in so fern sie auf Andere einwirkt, Rüksicht nehmen, wenn man nicht undeutlich werden, oder das innere Recht mit dem äußern verwechseln, und also die Moral und das Naturrecht mit einander vermengen will. So deutlich auch aus dem fernern Untersuchen des Verfaßers erhellet, daß er das äußere Recht gänzlich von dem innern zu trennen bemüht ist, daß er viele Bestimmungen jenes ganz richtig angiebt, so ist es ihm doch nicht bei dieser Erklärung und bei der Bestimmung einzelner Begriffe gelungen, diese zwei Wißenschaften als zwei gänzlich verschiedene aufzustellen. Der Herr Verfaßer stellt

zwar S. 191. den Grundſaz des Naturrechts in einer andern Formel auf, welche näher die Merkmale, die der Rechtswißenſchaft eigen ſind, angiebt; aber ſie enthält auch wieder Merkmale, welche aus der Moral einen weitern Aufſchluß, um nicht mißverſtanden zu werden, verlangen. Dieſe Formel lautet folgendermaaßen: „Schränke die Maxime der Einwirkung auf Andere auf die Bedingung ein, wodurch deine Selbſtſtändigkeit und Freiheit aller übrigen mit einander beſtehen können.“ Hier fragt ſich nun, was im Naturrecht Selbſtſtändigkeit heißt? So viel als ich einſehen kann, kann ſie in dieſer Wißenſchaft nichts anders als die ſelbſt eigene Beſtimmung und Einſchränkung ſeiner Willkühr auf die Bedingung des Zuſammenbeſtehens der Willkühr aller andern ſeyn. Aber ſagt dies nicht auch ſchon der Anfang des Sazzes, wozu war es nöthig, einen überflüſſigen und daher zweideutigen Begriff in den Rechtsgrundſaz aufzunehmen? Die Selbſtſtändigkeit und ihre Erhaltung offenbart ſich daher ſchon durch den Gebrauch der Willkühr und Freiheit, welche ich einem äußern allgemeinen Geſezze unterwerfe. Aus der erſten Formel ſollte man den Schluß ziehen, als gäbe es ein Naturrecht, abgeſondert von dem Verhältniße zu andern, da doch erſt eben dieſes Zuſammenleben der praktiſchen Vernunft die Idee von einem äußern Rechte und von der Möglichkeit der Rechtswißenſchaft giebt.

Herr Prof. Fichte und Herr Mellin kommen der Kantiſchen Idee am nächſten, jener erklärt das Recht durch die Beſchränkung ſeiner Freiheit, durch den Begriff

der

der Möglichkeit der Freiheit aller übrigen, und dieser sagt: „Recht ist die in der Allgemeingültigkeit des Moralgesezzes gegründete Idendität der Foderung eines praktischen Naturwesens mit der Pflicht eines andern.“ Wenn Herr Prof. Fichte sagt, seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit aller Andern einschränken, so ist erstlich die Möglichkeit der Freiheit kein Begriff, denn diese würde sie zu einem Erfahrungssazze machen, und man würde daher selbst den Begriff des Rechts, als aus der Erfahrung abgeleitet, ansehen müßen. Was heißt nun zweitens die Möglichkeit der Freiheit? Wird darunter blos verstanden, daß sich Freiheit denken läßt, oder auch, daß sie nicht allein denkbar, sondern auch wirklich seyn könne? Müßte der Rechtsbegriff nicht vielmehr durch die Einschränkung seiner Freiheit auf die Wirklichkeit des Bestehns mit der Freiheit aller Andern erklärt werden?

Herr Mellins Rechtserklärung scheint mir einige Begriffe zu enthalten, welche sich nicht mit einer Erklärung des äußern Rechts vertragen. Was ist eine Idendität einer Foderung, die in der Allgemeinheit des Moralgesezzes gegründet ist, und was hat das Moralgesez mit dem Naturrechte zu thun? Beide sind ja wesentlich von einander unterschieden. Soll etwann unter dem Moralgesezze die praktische Vernunft verstanden werden, welche für die Moral und für das äußere Recht das Gesez giebt, und daher gleiche Foderungen an Alle macht, und in der Moral auf die Maximen und auf die Achtung gegen sich, in der Rechtslehre auf die allgemeine Gesez-

lichkeit

lichkeit der Willkühr Eines und Aller bei ihren Aeußerungen ſieht? Warum ſoll ich eine Pflicht in dem Andern annehmen, welche meinem Rechte gegenüber ſteht? Und woher rührt die Sanktion dieſer Pflicht? Von dem innern oder von dem äußerm Rechte? Die Menſchen ſtehn im Rechtsverhältniße blos in wechſelſeitigen Einwirkungen aufeinander, und daher begründet erſt das äußere Recht Pflichten und Rechte gegen Andere.

Herr Prof. Fichte ſtellt folgenden Rechtsgrundſaz auf: „Beſchränke deine Freiheit durch den Begriff der Freiheit von der Freiheit aller übrigen Perſonen, mit denen du in Verbindung kommſt.“ Es fragt ſich nun, unterſcheidet dieſer Saz das Naturrecht von der Moral? Daß er dieſes thut, leuchtet daraus ein, daß er nicht die Maxime des Handelnden durch die Vernunft und aus Achtung gegen dieſelbe beſtimmen läßt, ſondern blos eine allgemeine äußere Geſezlichkeit im Zuſammenleben mit Andern zur Triebfeder der Handlung macht. Er beabſichtigt daher nicht Moralität, ſondern Legalität. Er macht den Menſchen durch die Aufſtellung dieſes Grundſazzes nicht auf ſeine Geſinnung und daher auf ſein Herz, ſondern auf die Wirkſamkeit der Willkühr zu einer allgemein-gültigen Handlungsweiſe, in Beziehung auf Andere, aufmerſam, und will ſie nicht gut, ſondern blos an das Recht gewöhnen. Wie iſt aber der Ausdruk, worinn dieſer Grundſaz aufgeſtellt iſt, beſchaffen? Das Wort Begriff der Freiheit ſcheint dem äußern Recht nicht adäquat zu ſeyn. Es muß vielleicht an die Stelle deßelben das Wort I d e e treten. Aber nun fragt ſich, zu was für

für Absicht soll ich meine Freiheit durch die Freiheit aller Andern beschränken? Dies hätte noch sollen in diesem Saz aufgenommen werden, daß ich gleich wüßte, daß meine Freiheit deswegen durch diese Regel soll geleitet und eingeschränkt werden, daß sie mit der Freiheit aller Andern zusammenbestehen, und daß ich daher in Wechselwirkung lebend mit ihnen kann gedacht werden. Herr Mellin stellt folgendes Prinzip der Rechte auf: „Fodere nichts als ein Recht, woran du erkennen kannst, daß es der unerläßlichen Pflicht eines Andern gegen dich gemäß geschehe.“ Herr Mellin macht also die vollkommene Pflicht des Andern zum Erkenntnißprinzip des äußern Rechts? Aber entscheidet nicht auch die Moral schon hierüber? Verbietet sie nicht alles Unrecht gegen den Andern? und ist dieses Verbot nicht eine vollkommene Pflicht? Hat denn nun aber das Naturrecht auf die vollkommene Pflicht des Andern zu sehen, oder betrachtet es alle Menschen als Naturwesen, ohne weiter darauf zu achten, ob sie auch einem andern Gerichtshofe unterworfen sind? Wollte man das Erstere thun, so leitete man das Naturrecht von der Moral ab, was unser Verfaßer doch anderwärts streng und richtig davon unterscheidet. Das äußere Recht betrachtet aber Alles, was menschliches Antliz trägt, blos als Naturwesen, welche gleiche Fähigkeiten haben, in die Sinnenwelt einzuwirken, und auf einander Einfluß zu haben, und welche sich daher ihrer Erhaltung wegen als Naturwesen einem solchen Gesezze unterwerfen müßen. Zweitens spielt dieser Grundsaz, welchen Hr. Mellin aufstellt, die Entscheidung über Recht und Unrecht, wieder in das Gebiet des

Gewißens;

Gewißens; denn nun hängt es von der Uiberzeugung ab, ob der Andere auch die Pflicht, welche ich für eine vollkommene halte, als eine solche erkennen will; oder, ob er sie blos als eine Pflicht der Güte ansieht. Drittens schränkt dieser Grundsaz das Recht schon auf einen bestimmten Gegenstand ein, weil er von einem Rechte fodern spricht, indem doch erst durch ihn blos die allgegemeine Regel angegeben werden soll, um zu wißen, wie ich es anzufangen habe, um von meinem Rechte einen rechtlichen Gebrauch zu machen. Erfoderte es nicht daher die Deutlichkeit, daß man blos durch diesen Grundsaz die Rechtsform aller übrigen Rechte angab? Dieser Saz zeichnet sich aber mit den Grundsäzzen des Hrn. Tieftrunk und Fichte dadurch aus, daß er den Grundsaz des Naturrechts durch ein Sollen aufstellt, und daß er daher das Gebiet anweiset, auf welches daßelbe soll angewandt werden; denn läßt sich wohl ein Gesez für jemand, daß diesem einen bestimmten Kreis zur Wirkung anweist, und ihm alles, was außer dieser Sphäre liegt, verbietet, ohne ein Sollen denken.

Achter Brief.

Wodurch unterscheidet sich nun der von Kant aufgestellte Grundsaz der Rechtswißenschaft von allen vorhergehenden?

Betrachtet man die schwankenden Entscheidungen der vorhergehenden Rechtslehrer, und sieht man auf die Verschiedenheit ihrer Aussprüche, und auf das Ungewiße, welches allen ihren Grundsäzzen anklebt, wenn sie bestimmen sollen, wenn Zwang rechtmäßig sey, so müßte man schon auf den Gedanken gerathen, daß entweder die Grundsäzze nicht bestimmt und deutlich genug ausgedrükt wären, oder daß das Gebiete des äußern Rechts verfehlt, und daher das Naturrecht mit der Moral verwechselt sey. Sieht man nun auf die Ausführung der Materien, welche sie in das Gebiet der Rechtswißenschaft zogen, so leuchtet ganz offenbar ein, daß man den angenommenen Grundsaz nicht immer zum Schiedsrichter gemacht hatte, und daß man nicht folgerecht verfahren war; denn wie viele Gegenstände wurden in das Naturrecht gezogen, welche entweder gar nicht hinein gehörten, oder von welchen man nicht den Zusammenhang mit den vorhergehenden Säzzen einsahe, und daher war man entweder inkonsequent oder glaubte nicht, daß ein Grundsaz, welchen man an die Spizze einer Wißenschaft stellte, alles entscheiden und alles vor sein Gericht ziehen müße. Wodurch unterscheidet sich nun der Kantische Grundsaz der Rechtslehre? Kant legt dem isolirten Menschen kein äußeres

äußeres Recht bei, wie man bisher gethan hatte, sondern beweist, daß alles äußere Recht erst in dem Beisammenleben der Menschen miteinander und in ihren Wirken aufeinander möglich sey. Er zeigt dadurch sogleich das Gebiet des äußern Rechts an, und überläßt seine Bestimmung und seine Begränzung nicht dem Gewißen des einzelnen Subjekts, welches nur die Maxime der Gesinnung, aber nicht der That, wie es das äußere Recht thut, beurtheilt. Er hat dadurch die Verschiedenheit der Tugend- und der Rechtslehre genau angegeben, und hat bewiesen, daß jene nur Befolgung von Geboten und Verboten blos aus Achtung gegen das Gesez und gegen die Vernunft verlange, und daß diese blos deswegen Gehorsam fodere, daß eine allgemeine Gesezlichkeit der äußern Willkühr möglich sey.

Kant sezt daher den Unterschied der Tugendlehre und der Rechtswißenschaft nicht in das Sollen und Dürfen, sondern stellt zugleich auch einen gebietenden Saz an die Spizze der Leztern. Er überläßt es nicht dem zweideutigen Ausdrukke dürfen, um zu bestimmen, was äußerlich Recht sey, sondern faßt blos die Allgemeinheit und die Möglichkeit der Wechselwirkung der Menschen zu einander auf. Er sezt daher den Unterschied des Naturrechts von der Moral nicht in ein Erlaubtseyn, sondern in das äußere und zwar praktische Verhältniß einer Person gegen Andere, so ferne ihre Handlungen als facta aufeinander unmittelbar oder mittelbar Einfluß haben. Er zeigt, daß die Rechtslehre nicht blos Rechte, sondern auch Pflichten enthalte, und

daß diese nicht freiwillig sind, sondern erzwungen werden können.

Nun ist jeder Grundsaz, welcher gewiße Handlungen zur Pflicht macht, ein praktisches Gesez, und die Regel des Handelnden, welche ihn in seinem Handeln bestimmt, und welche er sich selbst dazu wählt, die Maxime; daher kann die Maxime der Handelnden bei einerlei Gesezzen doch sehr verschieden seyn. Die Rechtswißenschaft verlangt weiter nichts als Allgemeinheit der Maxime, in Beziehung auf Andere, und Einschränkung der Freiheit Aller unter ein gleiches Gesezze. Die Moral und die Rechtslehre unterscheiden sich daher erst in Rüksicht auf die Anzahl der Person und auf das Verhältniß derselben gegeneinander. Zweitens in Rüksicht auf die Triebfeder, und drittens nicht sowohl durch die verschiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesezgebung, welche eine innere oder eine äußere Triebfeder mit dem Gesezze verbindet, und viertens durch den Gebrauch des Zwangs. In der Moral ist der Zwang der Tod der Tugend, und in der Rechtslehre ist er mit dem Rechte identisch, sobald er nur Alle einem und demselben Gesezze unterwirft.

Kant hat nun die Verschiedenheit der Tugend- und der Rechtslehre genau angegeben, und hat die Rechtmäßigkeit des Gebrauchs des Zwanges in dieser Lezteren gezeigt, da die Rechtslehren, welche vor dem Kantischen Wißenschaftslehren erschienen sind, stets in Ungewißheit schweben, wenn Zwang rechtmäßig sey. Für die Rechts-

lehre

lehre iſt auch eine äußere Geſezgebung möglich, für das innere Recht nicht.

Da die Rechtslehrer vor Kant die Moral und das Naturrecht miteinander verwechſelten, und die Erſtere zum Schiedsrichter über das Leztere machten, ſo konnte man gar nicht einſehen, warum etwas in dem Naturrechte geboten und in der Moral verboten ſey, und warum das Naturrecht oft unmoraliſch ſeyn könne. Daher waren die Rechtslehren meiſtentheils Lehrbücher der Moral, in Beziehung auf Andere, ſo vortreflich auch einzelne dieſer Schriften ſind. Kant hat daher erſt das Naturrecht zu einer beſondern Wißenſchaft gemacht, indem er einen Grundſaz aufgefunden hat, welcher gänzlich und der Art nach von dem Grundſazze der Moral verſchieden iſt. Er hat gezeigt, daß das Naturrecht eine Wißenſchaft des rechtlichen Zwanges ſey, und hat daher die Zweideutigkeit gehoben, worinn man ſich vorher herumdrehete, indem man das Gebiet des Naturrechts nicht karakteriſch von dem Gebiet der Moral abgeſondert hatte. Kein äußeres Recht findet ſtatt, ſo lange der Menſch allein lebt, und ſeine Möglichkeit iſt alsdenn erſt denkbar, wenn man ſich in Wechſelwirkung mit Andern denkt. Es giebt alſo kein Naturrecht in dem bisher gewöhnlichen Sinne mehr, indem man glaubte, auch ein äußeres Recht zu haben, wenn man einſam und abgeſondert von allen Menſchen lebe. In dieſem Zuſtande iſt man blos dem Gerichtshofe des Gewißens unterworfen, und für alle ſein Thun und Laßen dieſem ſtrengen Richter verantwortlich. —— Das Naturrecht iſt daher

dem öffentlichen Rechte, wo eine äußere öffentliche Gesezgebung darzu gehört, die die Gesezze allgemein bekannt macht, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, entgegengesezt. Kant nennt daher dasjenige Recht, welches man bisher das Naturrecht genannt hat, das Privatrecht; denn der Naturzustand ist nicht dem gesellschaftlichen, sondern dem bürgerlichen entgegengesezt, daher ist das Privatrecht das Recht, welches den Menschen in dem Verhältniße zu Andern, ohne eine öffentliche Gesezgebung, zukommt. Kants Rechtslehre unterscheidet sich aber auch von allen vorhergehenden durch die strenge Consequenz; denn allenthalben ist der Prüfstein, ob etwas seyn und geschehen dürfe, der aufgestellte Rechtsgrundsaz. Was sich nicht aus diesem beweisen läßt, ist aus der Rechtslehre verwiesen.

Neunter Brief.

Welche Rechte hat der Mensch?

Da nunmehro untersucht worden ist, was Recht ist, und worinn sich die Wißenschaft deßelben von der Tugendlehre unterscheidet, so fragt sich, welche Rechte hat der Mensch? Denkt man den Menschen in Verbindung mit seines Gleichen und auf ihre Willkühr einwürkend, so kann es dreierlei Verhältniße geben, nach welchen er auf sie Einfluß haben kann. Diese Verhältniße, da jeder zu ihrer Unterwerfung kann gezwungen werden, und da sie also allgemein sind, so kann man sie rechtliche Verhältniße nennen. Wodurch kann ich mich der Vollständigkeit aller dieser Verhältniße versichern? Ich darf nur die Kategorie der Relation auf die Menschen bei den Aeußerungen ihrer Willkühr anwenden, und da gehen drei Verhältniße hervor, einmal muß der Mensch als Subjekt, als Ursache und als in Wechselwirkung mit seines Gleichen angesehen werden. Da nun diese Verhältniße allen Menschen ursprünglich zukommen, so müssen diese Rechte auch als angebohren angesehen werden; denn niemand kann sich von diesen Gesezzen ausgenommen denken, sobald er mit seines Gleichen zusammenlebt. Da aber die Menschen, so lange sie noch nicht im Staate beisammenleben, blos auf ihr eigen Subjekt zu sehen haben, so sind diese Rechte Privatrechte, in so fern der Mensch also keiner äußern Gesezgebung unterworfen ist, welche Gewalt und Recht über ihn hat. Diese angebohrnen

Rechte laßen sich auf ein Einziges zurükführen, und alle Befugniße, welche sie geben, laßen sich aus diesem ableiten. Welches ist nun dieses Recht, welches alle andern in sich enthält, und welche daher eine bloße Anwendung von ihm sind, und dennoch einen verschiedenen Namen erhalten können, wodurch das einzige Ursprüngliche in einem andern Verhältniße genommen, und auf andere Subjekte und in andere Rüksicht gebracht wird? Dieses Recht kann nun nicht die Selbstständigkeit seyn, die in dem Vermögen besteht, sein Daseyn auf diese oder jene Weise zu behaupten, und von seinen Rechten einen willkührlichen Gebrauch zu machen; denn das Recht der Selbstständigkeit sezt voraus, daß ich wißen muß, in welchem Verhältniße ich zu Andern stehe. Dieses Verhältniß erfahre ich nun deutlich und bestimmt durch die Freiheit. Worinn besteht nun diese? (Hier ist nicht von dem öffentlichen, sondern blos von dem Privatrechte die Rede.) Freiheit besteht in dem Gebrauche meiner Willkühr, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesezze mit der Willkühr aller Andern zusammenbestehen kann. Sie ist daher die Unabhängigkeit von der Willkühr jedes Andern, welcher mich etwann zu einer That nöthigen wollte. Man soll daher weder zu etwas gezwungen werden, noch sich zwingen laßen, als wozu man den Andern auch verbinden kann. Dieses Recht folgt unmittelbar aus der Erklärung der Freiheit, welche jedes Willkühr auf allgemeine Gesezze einschränkt, und vermöge, welcher ich jeden, wozu er mich etwa nöthigen will, zwingen darf. Es folgt also aus der Freiheit auch, daß jeder sein eigener Herr ist, daß jeder schreiben, denken

denken und bekannt machen kann, wenn er nur sich nicht von der allgemeinen Gleichheit ausnimmt, sondern sich auch diesem Gesezze unterwirft, und wenn die Handlungen jedes Menschen, als mit diesem Gesezze bestehend, können angesehen werden. Der Mensch kann also Verträge mit andern schließen, er kann diese oder jene Handthierung treiben; er kann daher willkührlich sein Leben und seine Gesundheit erhalten, so lange er nur Andre daßelbe thun läßt, und daher nicht etwa eine Ausnahme für sich zu machen, beabsichtiget, und es kann daher der Andere mit sich machen, was er will, so lange er nur dieses Gesez für Alle gelten läßt. Er mag daher seinen Verstand ausbilden, und sein Leben erhalten oder nicht, niemand darf ihm nach dem äußern Rechte daran hindern; denn es läßt sich recht gut denken, daß alle dabei nach gleichem Gesezze bestehen können. Im Naturrechte hat also niemand das Recht, den Andern mit Gewalt an einer Handlung zu hindern, welche ihn selbst angeht, sie mag sein Glük oder Unglük verursachen. Denn wollte man ihm Hinderniße bei irgend einer Handlung, welche ihm blos allein betrifft, in den Weg legen, so würde alles Recht unmöglich seyn, und das ursprüngliche, jedem Menschen, Kraft seiner Menschheit zustehende Recht, gekränkt werden. Was ist denn aber nun ein angebohrnes Recht, und wie unterscheidet es sich von jedem erworbenen? Der Mensch soll sich in dieser Welt als Mensch behaupten, er muß daher außer sich wirken dürfen, ohne daß ihn jemand daran hindre, und ohne daß jemand sich in die Art seines dieser Bestimmung gemäßen Handelns mischen darf. Dieses außer sich

Wirken

Wirken schließt aber zugleich die Pflicht des Andern in sich, jenen nicht in dem Gebrauche seiner Willkühr zu stören, und jeder muß sich also den Verpflichtungen, allen eben Daßelbe zu gestatten, unterwerfen. Diese Befugniß kommt nun dem Menschen von Natur zu, und kann nicht als erworben angesehen werden; denn sie begreift selbst erst die Möglichkeit, sich etwas zu erwerben, und etwas Aeußeres als das Seine anzusehen, in sich. Ein äußeres angebohrnes Recht besteht also in dem Gebrauche aller unserer Kräfte, nach einem allgemeinen äußerem Gesezze. Es findet daher nur in Beziehung auf Andere statt, welche es aber weder geben noch nehmen können, denn es kommt jedermann von Natur zu, und ist ihm daher angebohren. Ein erworbenes Recht besteht in dem Gebrauche jenes angebohrnen Rechtes an etwas, und besteht in einem Akte der Willkühr, etwas durch eine äußere Handlung sich zu eigen zu machen. Das angebohrne Recht existirt unabhängig von jedem rechtlichen Akte, das erworbene erhalte ich erst durch den Gebrauch meiner Willkühr an einem besondern Gegenstande.

Zehnter

Zehnter Brief.

Von der Art, etwas Aeußeres als das Seine zu haben.

Bisher glaubte man, daß zu jedem Besizze etwas Physisches und etwas Praktisches gehöre, und man foderte daher, der Andere solle nicht allein etwas im Besizze haben wollen, sondern er solle es auch durch Bearbeitung, Fomirung, Vertrag, Tausch, Kauf u. s. w. in wirklichen Besiz genommen haben. Allein Kant unterscheidet die Inhabung, welche ein äußeres empirisches Kennzeichen verlangt, und den Besiz genau von einander, und läßt diesen auch vor dem Rechte gültig seyn, ohne daß man Etwas an einem Objekte, was es etwann durch unsere Selbstthätigkeit oder durch ein anderes Mittel, Etwas äußeres als das Seine zu bezeichnen, erlangt habe, aufzuweisen nöthig hatte, wodurch man es zu dem Seinen macht, und wodurch man jeden Andern von dem Gebrauche dieser Sache ausschließt. Jede Inhabung aber ist doppelt; entweder sie läßt sich ganz und gar nicht von unserer Person trennen, und der Gegenstand derselben ist uns angebohren, oder wir haben uns denselben durch Willkühr und Bearbeitung erworben, und auch so zu eigen gemacht, daß, wer ihn von uns wißen will, unsere äußere Persönlichkeit verlezt. Und diese Inhabung ist daher nur ein willkührliches und empirisches Merkmal, wodurch ich Erfahrung lerne und bezeichne, daß etwas mir angehört, was ich ohne das

Recht eines Andern zu verlezzen, Mein nennen kann. Diese empirische Bezeichnung aber ist willkührlich, und kann eben so zahlreich seyn, als die Objekte, welche ich mir zu eigen mache.

Ein Rechtlichmeines aber ist dasjenige, wodurch mich jemand im Gebrauche meiner Willkühr stört und lädirt, wenn er sich deßelben ohne meine Einwilligung bedienen will, auch wenn ich daßelbe nicht inne hätte. Da ich nun von dem, was so mit mir verbunden ist, jeden willkührlichen Gebrauch machen kann, so nennt man die subjektive Bedingung der Möglichkeit dieses Gebrauchs, den Besiz einer Sache. Sobald ich daher den Willen und die Gewalt habe, Etwas zu besizzen, und wenn ich dieses Gesez nur auf eine solche Bedingung einschränke, daß aller Freiheit damit bestehen kann, so gehört der Gegenstand, welchen ich haben will, mir rechtlich an, wenn ich ihn auch noch nicht in physischen Besiz genommen hätte.

Kant stellt folgendes rechtliche Postulat der praktischen Vernunft, in Rüksicht eines äußern Mein und Dein, auf: Es ist möglich, jeden äußern Gegenstand meiner Willkühr als das Meine zu haben. Ein Gegenstand meiner Willkühr aber ist der, wovon ich beliebigen Gebrauch zu machen das physische Vermögen habe, deßen Gebrauch in meiner Macht (potentia) steht, wovon noch unterschieden werden muß, denselben Gegenstand in meiner Gewalt (in potestatem meam redactam) zu haben, welches nicht blos ein Vermögen, sondern auch einen

Akt

Akt der Willkühr voraussezt. Um aber Etwas als bloßen Gegenstand meiner Willkühr zu denken, ist hinreichend, mir bewußt zu seyn, daß ich ihn in meiner Macht habe. Was ist denn aber unter den Worten: in meiner Macht haben, zu verstehen? Daß es mir nicht an Kräften gebricht, über diesen Gegenstand nach Willkühr zu schalten, und daß ich ihn zu allerlei Zwekken gebrauchen kann. Dächte ich mir nun eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesez würde, jeder Gegenstand der Willkühr an sich (objektiv) Herrenlos werden müßte, so wäre sie rechtswidrig, und könnte nicht mit dem äußern Rechte bestehen, weil sie nicht allein dieses unmöglich, sondern auch jeden äußern Besiz zur Chimäre machen würde. Worinn liegt nun aber der Grund dieser Behauptung? Er liegt nicht in dem Verhältniße des Menschen zu Sachen, sondern der Personen zu Personen, welche in einer ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens sind, und welche daher jeden Gegenstand, welchen sie als Objekt ihrer Willkühr denken können, und dabei Aller Willkühr einem und demselben Gesezze unterwerfen, in Besiz nehmen, und ihn zur Ausführung ihrer Vernunft aufgaben, anwenden sollen. Wollte man nun jeden Gegenstand der Willkühr als Herrenlos denken, so wäre alles äußere Recht, und alles äußere Mein und Dein, unmöglich. Nichts aber darf Herrenlos gedacht werden, weil es dem äußern Rechte widerspricht. Der Grund dieser Behauptung liegt also in der Foderung der Vernunft: der Mensch soll sein Leben erhalten, und daher außer sich wirken, damit nicht allein seine Anlagen ausgebildet werden, und damit sein Vermögen

die

die Fertigkeit erreiche, ihrer Bestimmung immer gemäß zu wirken, sondern damit er auch mit seines Gleichen in Wechselwirkung gerathe, und damit ein äußeres Recht, und damit es auch nicht blos eine leere Idee sey, sondern damit diese auch Anwendung habe.

Dies ist aber nur ein formales Gesez, welches die praktische Vernunft der Willkühr zum Grunde legt, und welches sie ihr, in Rüksicht brauchbarer Gegenstände, vorschreibt; und da nun also die praktische Vernunft kein absolutes Verbot, (wie es bei einem äußern Recht der Fall seyn müßte) in Ansehung des Gebrauchs eines solchen Gegenstandes enthalten kann, weil dieses einen Widerspruch der äußeren Freiheit mit sich selbst (denn diese ist ja nur denkbar, wenn sie sich äußert) enthält, indem die äußere Freiheit nur handelnd und zwar nach allgemeinen Gesezzen gedacht werden kann, so ist kein Gegenstand an sich herrenlos, und es kann auch keinen geben. Der Ausdruk etwas Aeußeres aber wird in einer doppelten Bedeutung genommen: 1) bedeutet er das, was blos von mir unterschieden ist, und 2) was sich in einer von mir verschiedenen Stelle im Raume und in der Zeit befindet. Jenes kann ich noch in meiner Hand haben, als z. B. einen Apfel, dieses aber nicht, weil es einen andern Ort im Raume einnimmt, als ich. Wie gelange ich nun zum Besizze von etwas Aeußern? Habe ich blos den Willen und die Macht nöthig, etwas Aeußeres als das Meine zu betrachten, oder muß ich auch daßelbe innehaben, um sagen zu können, das ist rechtlich mein, und jeder, welcher mich in dem Gebrauche

Gebrauche deßelben stört, verlezt meine juridische Persönlichkeit, und berechtigt mich zu Zwang gegen ihn? Kant behauptet, daß mich jemand in dem Gebrauche, den ein Anderer von einer Sache macht, in deren Besizze ich auch nicht bin, gleichwohl lädiren könne. Wie ist nun dieses möglich? Wie kann nun jemand das Meine verlezzen, ohne meinen Besizstand anzugreifen, und verträgt sich die Annahme einer solchen Maxime auch mit dem Rechtsgrundsazze? Alles gilt vor diesem als recht, was die Willkühr Aller auf ein und daßelbe Gesez einschränkt.

Muß man also nicht etwann einen doppelten Besiz annehmen, einen physischen und einen intelligibeln? Man sezze den Fall, jemand besizze einen Akker, ein Kleid, ein Instrument, ist er noch im physischen Besizze dieser Dinge, wenn er sich nicht mehr darauf befindet, oder wenn er das Kleid ausgezogen hat, oder wenn er das Instrument aus der Hand legt; oder muß er, wenn er in diesem Falle diese Dinge noch zu dem Seinen rechnen will, einen intelligibeln, und also einen blos rechtlichen Besiz ohne Inhabung annehmen, und darauf geltend machen? Ausgemacht ist dies, daß sich alle diese Sachen gänzlich von der Person trennen laßen, und ihr nicht angebohren sind, und daß sich daher nur alsdann eine Läsion annehmen läßt, wenn ein intelligibler Besiz geltend gemacht wird, wozu blos der Wille und die Macht, diesen in That zu sezzen, gehört. Wollte man daher blos einen sinnlichen Besiz annehmen, so wäre Etwas augenbliklich nicht mehr unser Eigenthum, sobald

es von unserer Person getrennt wäre, und wer uns nach diesem Grundsazze das Eigenthum einer Sache raubte, könnte rechtlicher Weise jeden beliebigen Gebrauch davon machen, denn sie wäre sein, und wir würden ihm unrecht thun, wenn wir sie ihm wieder nehmen wollten. Es ist also nöthig, um Etwas, das wir verlaßen haben, noch als unser Eigenthum ansehen zu können, daß wir einen intelligibeln Besiz annehmen, wo wir durch jeden Angriff, den ein Anderer darauf macht, lädirt werden, und wo also das allgemein-gültige Rechtsgesez vernichtet wird, ob wir gleich nicht in dem (physischen) Besizze der Sache, welche zu dem Unsern gehört, sind.

Was ist nun ein sinnlicher Besiz? Es ist ein Besiz mit Inhabung, und ein intelligibeler ist ein Besiz ohne Inhabung. Kann denn nun jener in der Rechtswißenschaft, deren Säzze a priori, und daher allgemein und nothwendig sind, Gültigkeit haben? Da aus jedem Systeme einer Wißenschaft jeder Begriff ausgeschloßen wird, der nicht a priori ist, und also vor aller Erfahrung vorausgeht, so muß auch der physische Besiz aus dem Gebiete der Rechtswißenschaft verwiesen, und als fremdartig ausgeschloßen werden. Wir müßen uns daher in der Rechtslehre nach einem a priorischen Merkmale des Besizzes, wodurch wir also Etwas Unser zu nennen, berechtigt sind, ob wir gleich daßelbe nicht physisch besizzen, umsehen. Haben wir nun dieses Merkmal gefunden, wenn wir annehmen, es gäbe einen intelligibeln Besiz? Wenn wir Etwas physisch besizzen, so nehmen wir auf die Materie der Willkühr, die aus der

Erfahrung

Erfahrung genommen ist, und nicht auf die Form derselben Rüksicht. Die Materie, als ein empirisches Merkmal, verträgt sich daher nicht mit einer Wißenschaft a priori. Es bleibt uns also nichts übrig, als ein Begriff, welcher nicht aus der Erfahrung entlehnt ist, und welcher daher nichts weiter verlangt, als sich irgend einen Gegenstand seiner Willkühr zu denken, und sich bewußt zu seyn, daß wir ihn in unserer Macht haben, und daß wir dieses Gesez für die Willkühr Aller gelten laßen. Diese Vorstelluug giebt den Begriff eines intelligibeln Besizzes, wo ich auch entfernt von einem Objekte daßelbe noch als zu dem äußern Mein gehörend, ansehen kann, und dieser Begriff ist a priori; denn er verlangt weiter nichts, als den Gedanken: dieser Gegenstand meiner Willkühr läßt sich als ein objektiv-mögliches Mein ansehen. Wird nicht aber durch ein solches Verfahren das äußere Recht vernichtet? Da jeder das Postulat der praktischen Vernunft, sich Etwas äußeres zuzueignen, anerkennen muß, so wird dadurch die Freiheit Aller blos auf rechtliche Bedingungen eingeschränkt. Dieser intelligibele Besiz ist nun der allein rechtmäßige Besiz.

Was kann ich nun als ein äußeres Mein ansehen? Die Gegenstände meiner Willkühr können nur drei seyn: 1) eine (körperliche) Sache außer mir, 2) die Willkühr einer andern Person zu einer bestimmten That, und 3) der Zustand eines Andern in Beziehung auf mich. Daß dies alle möglichen Gegenstände sind, welche ich äußerlich mein nennen kann, sehe ich daraus, daß

durch diese drei Arten des Mein und Dein alle möglichen Verhältniße bestimmt werden, in welche ich mit Etwas außer mir gerathen kann. Ich darf daher nur mein Verhältniß zu etwas Aeußern nach den Kategorien der Substanz, der Ursachlichkeit und der Gemeinschaft zwischen mir und äußern Gegenständen nach Freiheitsgesezzen betrachten, so erhalte ich die eben angegebenen drei Arten äußerer Gegenstände, welche ich mein nennen kann.

Aus allen diesen Untersuchungen folgt, daß ich Gegenstände im Raume, ein Versprechen, einen Vertrag und die Aeußerung anderer Menschen mein nennen kann, wenn ich gleich nicht im physischen Besizze derselben bin, und daß ich etwas in meinem Besizze haben kann, ohne daß ich es zu dem Meinen rechnen kann und darf.

Eilfter

Eilfter Brief.

Begriff des äußern Mein und Dein.

Es giebt eine Namen- und eine Sacherklärung von dem äußern Mein und Dein. Jene unterscheidet ein Objekt, das ich mein nenne, blos von allen andern Gegenständen, welche nicht mein sind; diese aber muß auch zugleich zur Deduzirung des Begriffs von dem äußern Mein, d. h. zur Erkenntniß der Möglichkeit desjenigen, was ich äußerlich mein nenne, zureichen. Nach der Namenerklärung ist das äußere Mein dasjenige außer mir, an deßen beliebigem Gebrauche mich zu hindern, Läsion (Unrecht) seyn würde. Die Sacherklärung bestimmt das äußere Mein als dasjenige, in deßen Gebrauche mich zu hindern, Läsion seyn würde, wenn ich auch nicht im Besizze deßelben (nicht Inhaber des Gegenstandes) wäre. Aber in irgend einem Besizze muß ich seyn, wenn ich Etwas mein nennen, und wenn ich mich in meinen Rechten gekränkt halten will. Da ich nun von vielen Dingen, welche ich äußerlich mein nenne, nicht physischer Besizzer bin, noch seyn kann, so muß ich einen intelligibeln Besiz als denkbar voraussezzen, wenn ich mich durch irgend einen Angriff darauf lädirt glauben will. Der empirische Besiz ist nur Besiz in der Erscheinung, welcher schon den rechtlichen als gültig voraussezt. Daher sollte man auch nicht sagen: ich habe ein Recht auf diesen oder jenen Gegenstand, sondern vielmehr: ich besizze ihn rechtlich; denn da das

Recht der Inhabung vorausgeht, so ist das schon ein intelligibeler Besiz eines Gegenstandes; wollte man nun sagen: einen Besiz besizzen, so wäre dies entweder leere Tavtologie oder ein Ausdruk ohne Sinn. Uiberdies muß jedem Rechte eine Pflicht in dem Andern gegenübergesezt werden; dasjenige aber, worauf ich ein Recht zu haben glaube, ist eine Sache und keine Person, welche allein Pflichten und Rechte hat. Das Recht auf etwas Aeußeres ist daher ein doppelter Besiz, und man kann daher nicht sagen: ein Recht auf diesen oder jenen Gegenstand haben.

Wie läßt sich denn nunmehro der Begriff des blos rechtlichen Besizzes eines Gegenstandes deduciren? Oder wie ist ein blos rechtlicher Besiz möglich? Diese Frage lößt sich wiederum in folgende auf: Wie ist ein synthetischer Rechtssaz, d. h. ein solcher, wo nicht das Prädikat im Subjekte liegt, sondern wo etwas mit diesem durch einen von ihm verschiedenen Begriff verbunden wird, a priori möglich?

Jeder empirische Besiz ist analytisch, d. h. Subjekt und Prädikat sind entweder ganz identisch oder nur zum Theil. (als jeder Körper ist ausgedehnt, und die Gottheit ist ein heiliges Wesen) Er sagt daher weiter nichts aus, als: mit welchem Dinge ich physisch verbunden bin, das ist mein oder umgekehrt, und wer mich im Besizze dieser Sache angreift, schmälert meine Freiheit, und die Maxime seiner Handlung steht mithin mit dem Rechte in geradem Widerspruche. Nun geht aber auch

der

der Saz von einem physisch=rechtmäßigen Besizze nicht über das Recht einer Person in Ansehung ihrer selbst hinaus. Im physischen Besizze kann ich daher nur das haben, was unmittelbar mit mir verbunden ist, und was ich daher nicht allein in meiner Macht habe, sondern auch in meine Gewalt gebracht habe.

Wie besizze ich nun aber etwas Aeußeres? Ich muß etwas mit meiner Person verbinden, was durchaus nicht mit ihr verbunden, und wozu ein besonderer Akt der Willkühr nöthig war; da dieser Begriff des äußern Mein aber nur den physischen Besiz oder die Inhabung bezeichnet, und da wir einen Begriff von dem äußern Mein und Dein überhaupt suchen, so müßen wir alles, was einen Besiz im Raume und in der Zeit bezeichnet, absondern, um die Idee eines intelligibeln Besizzes zu erhalten. Diese geht nun über die einschränkenden Bedingungen des Raumes und der Zeit hinaus, und sezt blos die Möglichkeit des Besizzes einer Sache außer mir, und da dieser Saz einen Besiz ohne Inhabung als nothwendig zum Begriffe des äußern Mein und Dein geltend macht, so ist er kein analytischer, sondern ein synthetischer Saz, weil das Prädikat außer dem Subjekt muß gesucht werden.

Nun fragt sich aber erst, giebt es eine ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens? Da es ein rechtliches Postulat der praktischen Vernunft ist, jeden Gegenstand meiner Willkühr als das Meine zu haben, so ist die Maxime, nach welcher, wenn sie Gesez würde, ein Gegen-

stand

stand der Willkühr an sich, (also objektiv) herrenlos würde, rechtswidrig; denn einen Gegenstand, welcher brauchbar und zwekmäßig zur Befriedigung irgend einer Foderung der Vernunft ist, außer der Möglichkeit alles Gebrauchs sezzen, widerspricht der Foderuug der Vernunft, welche gebietet, alles, was blos Sache ist, zu allerlei beliebigen Zwekken und zur Erreichung der menschlichen Bestimmung anzuwenden. Es ist daher ursprünglich keine herrenlose Sache, sondern Alles gehört Allen, und alle sind im angebohrnen Gemeinbesizze des Bodens. Unter diesem versteht man nun nicht eine physische Erwerbung Aller von Allem, die eine uranfängliche Gemeinschaft des Bodens begründen würde, und die eine Erdichtung ist, weil sie durch einen Vertrag hätte gestiftet werden müßen, wodurch alle auf den Privatbesiz hätten Verzicht thun müßen, und wo jeder durch die Vereinigung seiner Besizzung mit der Besizzung jedes Andern den Privatbesiz in einen Gesammtbesiz verwandelt hätte. Wenn es also eine Communio primaeva gegeben hätte, so müßten sich die Data zum Beweise derselben in der Geschichte auffinden laßen, welche aber gänzlich von einem solchen Vertrage schweigt, und welches überhaupt auch der Vernunft widerspricht, welche gebietet, keine Sache, welche zu etwas brauchbar ist, ungenuzt zu laßen, und welche Pflicht daher die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens begründet. Dieser angebohrne Gemeinbesiz des Bodens aber ist eine bloße Idee, und läßt die physische Besiznehmung irgend eines Theils vom Boden für Alle zu. In Beziehung auf Andere ist die Besizergreifung, als erster Besiz mit der äußern Freiheit, über-

übereinstimmig, und zugleich in dem ursprünglichen Gesammtbesizze enthalten, welcher a priori den Grund der Möglichkeit eines Privatbesizzes enthält. Wollte daher jemand den ersten Inhaber eines Bodens in dem Gebrauche deßelben stören, so wäre dies Läsion. Was ist aber Läsion? Läsion ist jede Maxime, welche die äußere Freiheit Aller nicht auf die Bedingung einschränkt, daß sie mit der Freiheit eines jeden bestehen kann, und lädirt wird niemand, wenn der Andere eine Ausnahme für sich von diesem Gesezze macht. Die erste Besiznehmung hat also einen Rechtsgrund für sich, welche der ursprünglich-gemeinsame Besiz ist, und der Saz: wohl dem, der im Besiz ist (beati possidentes)! weil niemand verbunden ist, seinen Besiz zu beurkunden, weil Allen Alles gehört, und der Erste daher das Recht hat, ist ein Grundsaz des natürlichen Rechts, der die erste Besiznehmung als einen rechtlichen Grund zu Erwerbung aufstellt, auf welchen sich jeder erste Besizzer fußen kann.

Da es nun eine ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens giebt, was folgt daraus? daß man Etwas außer sich sein nennen könne. Wie geht nun dies aber zu? Ein jeder äußerer Gegenstand der Willkühr kann zu dem rechtlich Meinen gezählt werden, den ich und zwar auch nur insofern ich ihn in meiner Gewalt habe, ob ich gleich nicht im physischen Besizze deßelben bin. Die Möglichkeit eines solchen Besizzes, und also die Deduktion des Begriffs eines nicht empirischen Besizzes, gründet sich auf das rechtliche Postulat der praktischen Vernunft: „daß es Rechtspflicht sey, gegen Andere so zu handeln,

daß

daß das Aeußere (also das Brauchbare) auch das Seine von irgend jemand werden könne.“ Allein die Möglichkeit eines nicht physischen Besizzes kann keineswegs für sich selbst bewiesen oder eingesehen werden, weil der intelligible Besiz eine Vernunftidee ist, welcher keine Anschauung korrespondirend gegeben werden kann, sondern sie ist eine unmittelbare Folge aus dem rechtlichen Postulate der praktischen Vernunft. Denn, wenn man nach diesem Rechtsgrundsazze handeln soll, so muß auch die intelligible Bedingung (eines blos rechtlichen Besizzes) möglich seyn; die theoretischen Prinzipien des äußern Mein und Dein beruhen aber auf der Idee der Freiheit, welche den äußern Besiz in das Intelligible hinüberzieht, und einen blos rechtlichen Besiz möglich macht. Aus jener Anfoderung der praktischen Vernunft folgt der Privatbesiz, wo jeder sich eine Portion von dem Boden zueignet, und worauf ihm die erste Besiznehmung das Recht des äußern Seins giebt. Wie kann nun ein a priorischer Begriff auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden? Da der Rechtsbegriff, welcher in der bloßen Vernunft liegt, nicht unmittelbar auf Erfahrungsgegenstände und auf den Begriff eines empirischen Besizzes angewandt werden kann, sondern zunächst auf den reinen Verstandesbegriff eines Besizzes überhaupt angewandt werden muß, so muß statt der Inhabung, als einer Vorstellung eines empirischen Besizzes, der von allen Raum- und Zeitbedingungen abstrahirende Begriff des Habens, und nur daß der Gegenstand in meiner Gewalt sey, gedacht werden; da denn der Ausdruk des Aeußern nicht das Daseyn in einem an-

dern

dern Orte, als wo ich bin, oder meiner Willensentschließung und Annahme, als in einer andern Zeit, wie der des Angebots, sondern nur einen von mir unterschiedenen Gegenstand bedeutet. Nun will die praktische Vernunft durch ihr Rechtsgesez, daß ich die Begriffe von dem Mein und Dein, in Anwendung auf Gegenstände, nicht nach sinnlichen Bedingungen, sondern abgesehen von denselben, weil es eine Bestimmung der Willkühr nach Freiheitsgesezzen betrifft, und also auch den Besiz derselben denke, indem nur ein Verstandesbegriff unter Rechtsbegriffe subsumirt werden kann, denn das Gegentheil würde eben so viel seyn, als Ungeheuer zusammenpaaren zu wollen. Ich darf also kein empirisches Merkmal, wenn ich etwas zu dem Meinen rechnen will, sondern ein apriorisches aufsuchen, und ich muß den Begriff des Rechtlichmeinen nicht auf einen empirischen, sondern auf einen intelligiblen Besiz gründen. Und wie könnte ich auch noch etwas mein nennen, wenn ich von ihm entfernt wäre, oder wenn ich es verlaßen hätte, wenn ich einen sensibilen und nicht einen intelligibilen Besiz voraussezte, wo etwas auch noch mein seyn kann, wenn ich auch nicht mehr Inhaber deßelben bin? Jeder Gegenstand ist daher mein, bei deßen beliebigem Gebrauche meine Willkühr nicht dem Gesezze der äußern Freiheit Aller widerstreitet. Durch dieses allgemein-gültige Gesez wird nun Allen eine Verbindlichkeit auferlegt, sich des Gebrauchs des Gegenstandes, welcher mein ist, zu enthalten, und ich habe das Recht, gegen jeden Uibertreter dieses Gesezzes Gewalt zu brauchen, ohne Rüksicht auf seine Gesinnung zu nehmen, und

ohne

ohne zu besorgen, daß ich seine Person als ein bloßes Mittel brauche, und daher unmoralisch handele; denn ich beurtheile ja nicht seine Gedanken, sondern seine That, welche alles äußere Recht vernichtet. Und diese Verbindlichkeit würden sie eben so wenig haben, wenn es nicht einen intelligibilen Besiz gäbe, als ich ein Zwangsrecht, wenn sie das Meine verlezzen.

Die Art also, Etwas außer mir als das Meine zu haben, ist die blos rechtliche Verbindung des Willens des Subjektes mit einem Gegenstande, den ich mir zueigne, unabhängig von dem Verhältniße zu demselben im Raume und in der Zeit, nach dem Begriffe eines intelligiblen Besizzes. Ich kann daher eine Sache innehaben, z. B. ein Haus, ohne daß es mein sey, und ich kann hingegen von Etwas, das mein ist, entfernt seyn, ohne daß jemand einen rechtlichen Anspruch darauf machen dürfte; denn eine örtliche Trennung hebt kein rechtliches Verhältniß, also auch keinen intelligiblen Besiz. Läßt sich denn aber auch die Möglichkeit eines solchen Besizzes einsehen? Man begreift freilich nicht, wie jemand Etwas blos darum, weil er es zu dem Seinigen rechnen *will*, rechtlich besizze, wenn man diese Behauptung nicht aus dem Postulate der praktischen Vernunft, *daß nichts Herrenlos sey, und daß der Mensch alle Sachen zu seinen Zwekken brauchen solle*, ableitet. Bei dem intelligibilen Besiz läßt man nun alle empirischen Merkmale weg, erweitert ihn und erhält einen synthetischen Rechtssaz a priori, der die gesuchten Foderungen aufzuweisen hat.

Zwölfter

Zwölfter Brief.

Im Naturstande ist das Mein und Dein nur provisorisch, und wird erst im Staate peremtorisch.

Sobald ich Etwas in Besiz nehmen will, so erkläre ich jeden Andern für verbunden, das Meine nicht anzugreifen, und sich jedes Gebrauchs des Gegenstandes meiner Willkühr zu enthalten. Diese Erklärung, sie mag nun wörtlich oder durch die That geschehen, muß aber zugleich das Bekenntniß enthalten, daß ich für Alle daßelbe Gesez gelten laßen, und sie nie im Gebrauche irgend eines Objekts ihrer Freiheit, welches sie für das Ihrige erklärt haben, stören will. Woraus folgt nun dies? Es ist eine Verbindlichkeit, welche mir der Gebrauch meiner Freiheit auf äußern Gegenstand auflegt, und dieses Gebot ergeht hinwiederum an Alle, welche von ihrer Willkühr äußerlichen Gebrauch machen. Es ist daher Pflicht in der Anwendung ihrer Freiheit auf äußere Gegenstände und in der Erklärung, daß diese mein sind, ein allgemein-gültiges Gesez zu befolgen, und Aller Freiheit auf dieselbe Bedingung, als die meine, eingeschränkt zu betrachten. Da dieses Gesez nun für Alle gilt, so fragt sich's, ob sie auch den Willen haben, ihm Folge zu leisten, und ob sie nicht vielmehr der Hang, Andere zu beeinträchtigen, treibt, diese Rechtspflicht zu verlezzen, und wenn dieses ist, und also jeder für sich Ausnahmen von diesem Gesezze macht, und

wegen der allgemeinen Unsicherheit zu machen berechtigt ist, was folgt daraus? Daß es überhaupt keine Sicherheit des Eigenthums giebt. Der Grund dieser Unsicherheit liegt in dem Hange der Menschen zum Unrecht, welcher sie stets das Recht des Andern zu verlezzen geneigt macht, wenn sie zumal Gewalt haben. An Neigung fehlt es daher dem Menschen niemals, den Andern in dem Gebrauche seiner Willkühr zu hindern, und so alles Recht unmöglich zu machen, wenn es ihm nur nicht oft an Macht gebräche, seinen Entschlüßen Effekt zu geben.

Kant folgert nun aus dieser Unsicherheit des Besizzes folgenden Saz: „Da mich niemand sicher stellt, er werde sich in Ansehung des Meinigen nach eben dem Gesezze verhalten, welche Sicherstellung aber keines besondern rechtlichen Akts bedarf, weil sie schon im Begriffe einer äußern rechtlichen Verpflichtung, daß jeder seine Freiheit nach allgemeinen äußern Gesezzen bestimmen soll, liegt, daß es nur in einem Zustande, wo eine äußere mit Macht begleitete Gesezgebung existirt, ein äußeres Mein und Dein geben, und daß also blos im bürgerlichen Zustande jemand etwas als sein Eigenthum ansehen könne.“ Woher folgt nun diese Behauptung? Der Grund liegt in dem einseitigen Willen in Ansehung eines äußern, mithin zufälligen Besizzes, und dieser kann daher nicht zum Zwangsgesezze für jedermann dienen. Denn würde es nicht der Freiheit nach allgemeinen Gesezzen Abbruch thun, wenn mich jeder willkührlich zwingen könnte, dies oder jenes als Sein zu betrachten? Würde ihn nicht sein Wille antreiben,

soviel

soviel in Besiz zu nehmen, daß viele leer ausgehen müßten, und würde es nicht ungerecht von ihm gehandelt seyn, sich von dem ursprünglichen Grundbesizze soviel als möglich zuzueignen, wenn er nicht daßelbe Gesez für Alle gelten ließ?

Wir müßen daher einen allgemeinen und machthabenden Willen, der niemand unrecht thun, und der jedem das Seine schüzzen kann, haben. Wo finden wir aber diesen? Wenn es rechtlich möglich seyn soll, einen äußern Gegenstand als das Seine zu haben, so müßen wir allesammt einen bürgerlichen Verein errichten, und es muß jedem Subjekt erlaubt seyn, alle andere, mit welchem es wegen des Seinen in Streit geriethe, zu nöthigen, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfaßung zu treten. Ein einseitiger Wille ist nun ein solcher, der, wenn er auch als allgemeines Gesez könnte angesehen werden, und auch als ein solches bestehen könnte, doch nicht als solcher gelten dürfe, weil es etwas Aeußeres betrifft, darüber nicht er allein verfügen kann, sondern worüber blos der allgemeine Wille, als in welchem allein gesezliche Kraft angetroffen wird, entscheiden kann. Giebt es denn also im Naturrechte kein Eigenthum? Da die rechtliche Erwerbung eines äußern Meins und Deins blos in der Erklärung des Willens, diesen oder jenen Gegenstand besizzen zu wollen, wenn diese Handlung nur nicht der Freiheit Aller widerspricht, besteht, so giebt es ein rechtlich-äußeres Mein und Dein im Naturstande. Im bürgerlichen Zustande wird jedem

nur

nur das Seine gesichert, aber nicht ausgemacht und bestimmt, das Naturrecht muß daher allen statutarischen Gesezzen, welches alle die sind, die ihren Ursprung in einer öffentlichen gesezgebenden Macht haben, zur Erklärung und zur Erläuterung dienen. Und wem etwas gesichert werden soll, der muß auch schon etwas besizzen, alle Garantie sezt daher das Seine von jemand, welchem es soll gesichert werden, voraus. Mithin muß vor der bürgerlichen Verfaßung, welche blos die Absicht hat, daß äußere Mein und Dein zu schüzzen, ein äußeres Mein und Dein als möglich angenommen werden, und daß jeder ein Recht habe, den andern zu zwingen, mit ihm in eine Verfaßung zu treten, worinnen das Seine gesichert wird, ist schon oben aus der allgemeinen Unsicherheit, und woran der Hang, Andere zu beeinträchtigen und zu lädiren, schuld ist, angedeutet worden. Einen Besiz nun, wenn er auch rechtlich aber nicht gesichert ist, (denn der Zustand einer solchen Sicherheit kann allein auf ein Gesez des gemeinsamen Willens gegründet werden) ist ein provisorisch rechtlicher Besiz; der hingegen, welcher in einem Zustande angetroffen wird, wo eine öffentliche mit Macht begleitete Gesezgebung ist, würde ein peremtorischer Besiz seyn.

Die Art also, etwas Aeußeres als das Seine im Naturstand zu haben, ist ein physischer Besiz, der die rechtliche Präsumtion für sich hat, ihn, durch die Vereinigung mit dem Willen Aller in einer öffentlichen Gesezgebung zu einem rechtlichen zu machen, aber

so

so lange dieser Zustand noch nicht ist, mithin so lange noch keine rechte schüzzende Gewalt da ist, in der Erwartung für einen comparativrechtlichen gilt. Warum soll aber nun ein solcher Besiz blos comparativ rechtlich seyn? Das Recht hängt ja nicht von empyrischen Bedingungen ab, zu welchem es der Zustand einer öffentlichen machthabenden Gesezgebung wirklich machen würde? Ist hier nicht etwann die Sicherheit mit dem Recht verwechselt? Und können und sollen die Menschen nicht einmal dahingelangen, daß sie alles äußere Recht ebensowohl befolgen, als das innere, wenn auch nicht aus demselben Grunde, und daß also die Idee der Pflicht selbst den Willen bestimme, und daß ein rechtlicher Zustand unter den Menschen eingeführt werde, ohne daß eine äußere und zwar öffentliche Gesezgebung nöthig sey? Hierauf kann man antworten, daß, sobald die Menschen alle äußere Rechtsgesezze befolgen, weil sie Pflicht sind, kein Naturstand mehr möglich ist; so lange man aber dies nicht thut, existirt auch immer der Naturstand, der ein Zustand der Rechtlosigkeit und der Beeinträchtigung ist. Daraus folgt aber noch nicht, daß der Besiz in dem Naturrechte blos comparativ, sondern blos, daß unser Recht nicht gesichert, mithin alles das, was wir unser Eigenthum nennen, der Gewalt und der Uibermacht ausgesezt sey, und daß also das Recht von dieser vernichtet werde. In dem Naturstande, als in einem Zustande, wo jeder sein eigener Gesezgeber und Richter, in Beziehung auf Andere, nach Bedingung der äußern Freiheit ist, ist alles Eigenthum nur provisorisch und nicht peremtorisch.

torisch. Sollte es das Leztere werden, so müßen wir entweder in einer bürgerlichen Verfaßung leben, oder alle Menschen müßen die Gesezze der Willkühr durch die bloße Vorstellung ihrer Pflichtmäßigkeit befolgen, was also kein Naturstand, sondern ein Leben unter ethischen Gesezzen, und also nicht unter Zwangsgesezzen ist.

Dreizehnter Brief.

Wie erwerbe ich etwas Aeußeres?

Das Kriterium alles äußern Rechts ist die Allgemeinheit der Einschränkung der Willkühr Aller auf eine und dieselbe Bedingung. Es fragt sich aber, was man unter Willkühr verstehe, und wie sie sich von dem Willen unterscheide? Man nennt ein Begehrungsvermögen, in so fern der Grund der Aeußerungen deßelben in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird, ein Vermögen nach Belieben zu thun und zu unterlaßen. Zu jedem Thun und zu jedem Unterlaßen gehört ein Entschluß zur Bestimmung des Willens, und eine Handlung zur Hervorbringung des Objekts. Jener kommt der Freiheit des Willens, diese der Willkühr zu. Der Wille ist daher das Begehrungsvermögen, nicht in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkühr zur Handlung. Er wird daher nicht bestimmt, sondern bestimmt sich selbst. Die Willkühr hingegen kann durch etwas Aeußeres und etwas Inneres bestimmt werden. Es können Gegenstände auf unsern eigennüzzigen Trieb einen so starken Eindruk machen, daß sie uns zu einer Handlung nöthigen; dies nennt man thierische Willkühr. Hingegen können uns wohl Gegenstände affiziren, aber doch nicht bestimmen; die Willkühr ist daher an und für sich nicht rein, weil sinnliche Antriebe sie zu Handlungen auffodern, aber sie kann doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden.

Worinnen besteht nun die Freiheit der Willkühr? — Da sie die Willkühr auch unabhängig von sinnlichen Antrieben bestimmen kann, so ist sie der negative Begriff derselben. Der positive ist das Vermögen, sich nach den Grundsäzzen der praktischen Vernunft zu bestimmen, und Handlungen der Vernunft gemäß und zuwider ausführen zu können. Was versteht man nun unter der Willkühr im Naturrechte? Da das Naturrecht blos auf Handlungen und auf Thaten sich einschränkt, so kann sie hier nichts anders bedeuten, als den Grund außer sich zu wirken, und andere durch seine Handlungen zu affiziren. Sie äußert sich dem Rechtsgesezze gemäß, wenn sie eine That nach einer solchen Maxime ausführt, welche zu einer allgemeinen äußern Gesezgebung tauglich ist, und da man im Naturrechte nicht auf die Reinheit der Triebfeder sieht, so kann sie sich durch lauter sinnliche Antriebe und durch äußere Maxime bestimmen laßen, oder selbst bestimmen, wenn sie nur die allgemeine Gesezlichkeit der Willkühr Aller durch ihre Aeußerung nicht verlezt. Wenn nun die Willkühr den Stof zu ihrer Handlung von Außen hernimmt, so erwirbt sie durch ihre Thaten etwas. Wie muß ich es nun anfangen, wenn ich etwas erwerben will? Ich muß machen, daß etwas Mein werde. Wie fange ich dies nun aber an, daß ich zu etwas, das mein sey, gelange?

Es giebt ein ursprüngliches und ein erworbenes äußeres Mein. Jenes Mein ist dasjenige, was auch ohne meine Aeußerung meiner Willkühr, und also ohne einen rechtlichen Akt mein ist. Eine Erwerbung aber ist

ursprünglich

ursprünglich diejenige, welche nicht von dem Seinen eines Andern abgeleitet ist. Nun ist aber nichts Aeußeres ursprünglich mein, weil es nichts außer mir giebt, als den Boden und was auf demselben ist, (seine Accidenzen) in deßen ursprünglicher Gemeinschaft Alle sind; folglich kann ich mir etwas Aeußeres ursprünglich erwerben: denn dies erfordert weiter nichts, als daß ich es nicht von dem Seinen irgend jemandes ableite, denn obwohl der Besiz eines äußern Gegenstandes ursprünglich und gemeinschaftlich seyn kann, so kann doch der Zustand der Gemeinschaft des Mein und Dein nie als ursprünglich gedacht, sondern muß durch einen äußern rechtlichen Akt erworben werden; denn da Alle ursprünglich im Besizze des Bodens sind, so steht jedem die Erwerbung einer Portion deßelben frey, ohne daß er jemanden unrecht thut, und daher etwas von dem Seinen des Andern ableite.

Das Prinzip der äußern Erwerbung ist nun dieses: Was ich nach einem allgemein-gültigen Gesezze der äußern Freiheit in meine Gewalt bringe, und wovon ich als Objekt meiner Willkühr Gebrauch zu machen (nach dem rechtlichen Postulate der praktischen Vernunft) das Vermögen habe, und endlich, was ich gemäß der Idee eines möglich-vereinigten und also allgemein-gültigen Willens will, es solle mein seyn, das ist mein.

Woran erkennt man nun die ursprüngliche Erwerbung, und welche Momente sind bei ihr zu bemerken? Erstlich darf ich nur einen solchen Gegenstand ergreifen

und mir zueignen, welcher niemand angehört; denn wollte ich das Gegentheil thun, so würde meine Freiheit der Willkühr der Freiheit Anderer nach allgemeinen Gesezzen widerstreiten. Es gehört also zur ursprünglichen Erwerbung eine Apprehension, welche eine Besiznehmung eines Gegenstandes der Willkühr im Raum und in der Zeit ist: dieser Besiz also, in welchen ich mich sezze, ist nicht blos ein rechtlicher, sondern ein Besiz in der Erscheinung. Damit nun niemand etwann das Meine angreife, weil er etwann glaubt, es gehöre noch niemand, so wird erfodert zweitens eine Bezeichnung (declaratio) des Besizzes eines Gegenstandes und des Akts meiner Willkühr, um jede andere Besizergreifung des Objekts abzuwehren. Diese Bezeichnung kann nun sehr mannigfaltig seyn. Z. B. Bearbeitung des Bodens u. s. w. Damit aber auch jedermann weiß, daß ich den ergriffenen und als das Mein bezeichneten Gegenstand behalten will, so gehört drittens noch die Zueignung zum vollständigen Erwerb von etwas Aeußern. Die Zueignung nun ist der Akt eines äußerlich allgemein gesezgebenden Willens, (in der Idee) wodurch jedermann zur Einstimmung mit meiner Willkühr verbunden wird, weil ich daßelbe Gesez für seine Freiheit gelten zu laßen verbunden bin.

Die Gültigkeit des erstern Moments der Erwerbung gründet sich darauf, daß ich etwas nach allgemeinen Gesezzen der äußern Freiheit in meine Gewalt bringe, und das zweite, daß ich das Vermögen habe, davon Gebrauch zu machen. Worauf gründet sich nun aber

aber das dritte Moment, als worauf der Schlußsaz: dieser äußere Gegenstand ist mein, beruht? Daß der Besiz als ein blos rechtlicher gültig sey, gründet sich darauf; daß, da alle vorige Aktus rechtlich sind, und mithin aus dem Gesezze der praktischen Vernunft hervorgehen, und in der Frage, was Rechtens ist, von allen empyrischen Bedingungen des Besizzes abstrahirt werden kann, so ist der Schlußsaz: der äußere Gegenstand ist mein vom sinnlichen Besizze auf den intelligibeln richtig geführt. Woraus sieht man nun dieses? Der Grund der Richtigkeit dieser Behauptung liegt darinn, daß ich stets nach allgemein=gültig äußern Gesezzen verfahren bin, und immer durch die Maxime meines Verfahrens die Freiheit Aller auf eine und dieselbe Bedingung, als die meinige eingeschränkt gedacht habe. Mein Verfahren betrachtet alle neben mir als freie Wesen, die unter eben demselben Gesezze als ich standen, und welche daher ihre Willkühr auch einer allgemeinen Gesezlichkeit in ihren Handlungen unterwerfen sollen.

Die ursprüngliche Erwerbung eines äußern Gegenstandes meiner Willkühr heißt die Bemächtigung, (occupatio) und kann blos an körperlichen Dingen statt finden. Soll nun eine solche statt finden, so hat man die Priorität als eine erste Bedingung des empirischen Besizzes vor jedem andern, der sich etwann auch dieser Sache bemächtigen will, nöthig. Diese Erwerbung ist als ursprünglich nur die Folge von einer einseitigen Willkühr, da nun zu jedem Besizze die Willkühr Aller als Rechtsgrund (denn jedes Recht besteht ja in der Allge-

meinheit

meinheit einer Maxime der äußern Freiheit) erfodert wird, so ist nicht einzusehen, wie ein solcher Akt der Willkühr, als jener, das Seine für jemand begründen könne. Und wenn man eine doppelseitige Willkühr zur Erwerbung annimmt, so würde diese von dem Vertrage zweier (oder auch mehrerer) Personen, folglich von dem Seinen Anderer abgeleitet, und so keine ursprüngliche seyn. Aber auch die erste Erwerbung ist darum noch nicht die ursprüngliche; denn, obgleich die Erwerbung eines öffentlich-rechtlichen Zustandes durch Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Gesezgebung eine solche ist, vor welcher keine vorhergehen darf, so ist sie doch von dem besondern Willen eines jeden, weil jedes Willen mit einem solchen Akt als einstimmig muß angesehen werden können, abgeleitet, und daher allseitig, und da nun jede ursprüngliche Erwerbung blos aus dem einseitigen Willen hervorgehen kann, so giebt es keine solche rechtlich-gültige Erwerbung.

Vierzehnter Brief.

Vom Sachenrechte.

Alle Erwerbung des äußern Mein und Dein kann nach dem Objekte, das ich erwerbe, nach der Art, wie ich Etwas erwerbe und nach dem Rechtsanspruche eingetheilt werden. Was kann ich mir nun zueignen? Der Materie nach kann ich mir eine körperliche Sache, (Substanz) oder die Leistung (Caußalität) eines Andern, oder die andere Person selbst, d. i. die Aeußerungen ihrer Willkühr und den Zustand derselben, in so fern ich ein Recht erlange über denselben zu verfügen, (das Commercium mit derselben) erwerben. Der Form nach, wie ich etwas erwerbe, kann entweder ein Sachenrecht (ius reale) oder ein persönliches Recht, (ius personale) oder ein dinglich-persönliches Recht (ius realiter personaliter) des Besizzes (obzwar nicht des Gebrauchs) einer andern Person als einer Sache seyn.

Und drittens kann der Rechtsgrund der Erwerbung (ohngeachtet er eigentlich kein besonders Glied der Eintheilung der Rechte, aber doch ein Moment der Art ihrer Ausübung ist) entweder nach dem Akt einer einseitigen oder einer doppelseitigen, oder einer allseitigen Willkühr, wodurch etwas äußeres (facto pacto, lege) erworben wird, betrachtet werden.

Wenn

Wenn man nun fragt, was ein Sachenrecht sey? So giebt es eine doppelte Antwort auf diese Frage; denn man verlangt entweder eine Nominal- oder eine Realdefinition. Entweder man will wißen, wodurch sich der Gegenstand von jedem andern unterscheidet, oder was ihm eigentlich zukomme, und was ihn zu dieser und keiner andern Sache macht. Die gewöhnliche Nominaldefinition eines Rechts in einer Sache lautet so: es sey das Recht gegen jeden Besizzer derselben Zwang zu gebrauchen, wenn er sich in dem Besiz derselben sezzen will. Aber was ist das, was da macht, daß ich mich wegen meines äußern Gegenstandes an jeden Inhaber deßelben halten, und ihn nöthigen kann, mir den Besiz deßelben wieder einzuräumen? Ist etwann dieses äußere rechtliche Verhältniß meiner Willkühr ein unmittelbares Verhältniß zu einem körperlichen Dinge? Und ist mir etwann die Sache noch verpflichtet, wenn sie mir abhanden gekommen ist, und verweigert sie sich daher etwann jedem anmaßlich andern Besizzer, weil sie mir schon verbindlich ist, oder muß ich annehmen, ich stehe im rechtlichen Verhältniße mit Personen und nicht mit Sachen? Wenn jemand sein Recht unmittelbar auf Sachen und nicht auf Personen denkt, so haben jene eine Pflicht gegen ihn, weil jedem Rechte in dem andern eine Pflicht gegenüber steht, und weil das Recht, das ich habe, der andere heilig halten soll, so darf der Pflichthabende sich nicht an dem meinen vergreifen. Wie können aber Sachen Pflichten zu erfüllen haben, da nur Personen der Rechte und der Pflichten fähig sind? Da eine solche Behauptung etwas ungereimtes enthält,

so

so muß ich als Besizzer einer Sache mein rechtlich Verhältniß unmittelbar auf Personen bezogen denken, weil diese allein Pflichten haben. Warum sollen nun aber diese mein Recht auf eine Sache nicht verlezzen? Weil alles äußere Recht durch eine Maxime, welche die Willkühr Aller nicht auf eine solche Bedingung einschränkt, daß sie mit der Freiheit eines jeden bestehen kann, vernichtet werden würde, und weil ich eine allgemein-gültige Maxime meiner Willkühr zum Grunde lege, indem ich mir eine Sache zu Nuzze mache, in deren ursprünglichen Gesammtbesizze ich mit allen Andern bin, und also für Andere eben dies Recht der äußern Freiheit, als für mich als gültig erkenne.

Wie müßte nun die Realdefinition eines Sachrechtes lauten? Was ich besizze, davon kann ich einen Privatgebrauch machen. Das Recht also in einer Sache ist ein Recht des Privatgebrauchs, in deren ursprünglichen oder gestifteten Gesammtbesizze ich mit allen Andern bin. Denn, wenn ich keinen solchen Gesammtbesiz voraussezze, so läßt sich gar nicht denken, wie ich, der ich doch nicht im Besizze der Sache bin, (Inhaber in dem jezzigen Augenblikke) von Andern, die es sind, und welche die Sache in ihrem Gebrauche haben können, lädirt werde. Warum kann ich nun aber durch einseitige Willkühr niemand verbinden, sich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, sondern blos durch die vereinigte Willkühr Aller in einem Gesammtbesizze? Da die Sachen keine Pflichten haben, so muß ich mich im Gesammtbesizze mit allen Andern denken, daraus

kann

kann ich erst die Verbindlichkeit Aller, was Mein ist, nicht zu lädiren, ableiten. Im entgegengesezten Falle müßte ich mir die Sache als verpflichtet vorstellen, und daher erst das Recht gegen jeden andern Besizzer derselben deduziren, was aber eine Ungereimtheit ist.

Wäre nun ein Mensch auf Erden allein, so könnte er keine äußeren Dinge als die Seinen erwerben, weil niemand da wäre, der eine Verbindlichkeit gegen ihn als einen Rechthabenden hätte, und weil es zwischen ihm als Person, und allen andern äußern Dingen als Sachen gar kein rechtliches Verhältniß giebt. Es giebt also auch eigentlich und buchstäblich genommen kein direktes Recht in einer Sache, weil kein rechtliches Verhältniß zwischen Personen und Sachen statt finden kann, sondern nur dasjenige wird so genannt, was jemand gegen eine Person zukommt, die mit allen Andern (im bürgerlichen Zustande) im Gemeinbesizze ist.

Der Mensch kann anfänglich nichts anders erwerben als den Boden. Nun ist dieser in Ansehung alles beweglichen, was auf demselben ist, als Substanz und die Existenz des beweglichen nur als Inhärenz zu betrachten, und so wie im theoretischen Sinne (beym Erkennen) die Accidenzen nicht außerhalb der Substanz existiren können, so kann im praktischen das Bewegliche auf dem Boden (unter welchem alles erworbene Land verstanden wird) nicht das Seine von jemand seyn, wenn dieser vorher nicht als rechtlicher Besizzer des Bodens angesehen wird. Der Mensch muß also als Besizzer

eines

eines Bodens nicht blos als Besizzer der Accidenzen fremder Substanzen vorgestellt werden. Warum kann denn nun das Bewegliche auf den Boden nicht das Seine von jemand seyn, wenn dieser nicht als Besizzer der Substanz betrachtet wird? Alles Bewegliche kann von dem Boden weggestoßen werden, und jeder kann sich daher Plaz machen, um Besizzer des Bodens zu werden, ohne daß sich jemand über Unrecht beschweren darf. Allein wird dadurch nicht jemandes Freiheit verlezt? Da sich nicht gut die Maxime, alles Bewegliche von dem Boden, worauf es sich befindet, und wovon jezt gerade niemand Inhaber ist, wegzustoßen, als allgemeines Gesez denken läßt, so geschieht niemandes äußerer Freiheit durch eine solche Handlung Abbruch, und alles was zerstört werden kann, ist beweglich, und dieses ist nie die Sache selbst als Substanz, sondern blos ein Accidenz, die verrükt werden kann, und deren rechtlicher Besizzer, wenn vom Boden die Rede ist, niemand seyn kann. Wer daher den Boden rechtlich besizzen will, muß als Besizzer der Substanz angesehen werden.

Daß nun jeder Boden ursprünglich erworben werden kann, geht aus dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft hervor, und der Grund der Möglichkeit dieser Erwerbung ist die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens überhaupt; denn alle Menschen sind ursprünglich, d. h. vor allem rechtlichen Akte der Willkühr im rechtmäßigen Besizze des Bodens, d. h. sie haben ein Recht dazu, wohin sie die Natur oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesezt hat. Dieser Besiz,

der vom Sizze (sedes) als einem willkührlichen, mithin erworbenen, dauernden Besizze unterschieden ist, ist ein gemeinsamer Besiz, weil da die Erde eine Kugelfläche ist, sich die Menschen nicht ins unendliche zerstreuen können, also müßen alle Pläzze auf Erden als eine Einheit angesehen werden. Dieser ursprüngliche Gesammtbesiz ist kein empirischer und von Zeitbedingung abhängiger, denn sonst müßte er durch einen rechtlichen Akt der äußern Freiheit erworben werden können, vor welchem er doch vorhergeht, sondern ein praktischer Vernunftbegriff, der a priori das Prinzip enthält, nach welchem allein die Menschen rechtliche Besizzer des Bodens werden, und von ihm nach Rechtsgesezze Gebrauch machen können.

Da nun alle im Gesammtbesizze von dem Boden sind, und da jeder soviel Anspruch darauf hat, als der Andere, wie ist es nun möglich zu einem Privatbesizze zu gelangen, ohne irgend die Freiheit von jemand zu beeinträchtigen? Welche Besiznehmung (apprehensio) als Inhabung einer körperlichen Sache im Raume stimmt mit dem Rechtsgesezze zusammen? Da jeder äußere Privatbesiz ein Akt der Willkühr ist, und da alle Sollen und Können sich etwas von dem Boden zueignen, so kann keine andere Besiznehmung als rechtlich-gültig, und also mit der Freiheit von jedermann übereinstimmig gehalten werden, als die unter der Bedingung der Priorität der Zeit. Ein solcher Wille aber, welcher sich eine Sache, mithin auch einen bestimmt-abgetheilten Plaz auf Erden zueignet, verfährt einseitig, und ist

also

also Bemächtigung, weil diese von dem, was Allen gemein ist, etwas wegnimmt.

Wie geschieht nun jede ursprüngliche Erwerbung eines äußern Gegenstandes? Sie läßt sich von der bürgerlichen Gesellschaft nicht anders als durch Ermächtigung denken, welche als eine unmittelbare Folge aus dem rechtlichen Postulate der praktischen Vernunft anzusehen ist. Da aber alles Recht, mithin auch jeder rechtliche Besiz eines äußern Gegenstandes blos darinn besteht, daß die Freiheit jedes auf die Bedingung eingeschränkt werde, daß sie mit der Freiheit Aller zusammen bestehen kann, so wird ein allseitiger nicht zufällig, sondern a priori, mithin nothwendig vereinter und darum allein gesezgebender Wille erfodert, wenn jedem sein Besiz rechtlich gesichert werden soll; denn wie kann ein einseitiger Wille jemand eine Verbindlichkeit, die an sich zufällig ist, da ich ihm keine Sicherheit gewähre, auflegen, das äußere Mein unverlezt zu laßen. Was sollen daher die Menschen thun, daß ein allseitiger Wille, nach deßen Prinzip allein eine Uibereinstimmung der freien Willkühr eines jeden mit der Freiheit von jedermann, mithin ein Recht überhaupt, und also auch ein äußeres Mein und Dein möglich ist, entstehen? Sie müßen einen bürgerlichen Verein schließen, welcher den provisorischen Besiz in einen peremtorischen verwandelt, und allein jedem Recht gewährt.

Funfzehnter

Funfzehnter Brief.

Warum soll ich in eine bürgerliche Verfaßung treten, und warum darf man jeden, welcher nicht in einem Staate lebt, mit uns zu einem bürgerlichen Verein zwingen?

Ist der Naturstand ein rechtlicher Zustand? Ein rechtlicher Zustand ist der, wo jedem widerfährt, was Rechtens ist. Dieser Rechthabende Zustand fodert aber ein solches Verhältniß der Menschen unter einander, welches die Bedingung enthält, unter welchem allein jeder Mensch seines Rechts theilhaftig werden kann, und das formale Prinzip der Möglichkeit deßelben nach der Idee eines allgemein gesezgebenden Willens betrachtet, heißt die öffentliche Gerechtigkeit, wo jedem sein Recht widerfährt. Kann nun eine solche öffentliche Gerechtigkeit in dem Naturstande statt finden? Da im Naturstande jeder Mensch über sein Thun und Laßen allein Richter ist, und niemand sich in seine Angelegenheiten zu mischen hat, so lange nur seine Thaten allgemeine Gesezlichkeit haben, und wo also keine austheilende Gerechtigkeit ist, so ist in diesem Zustande niemand seines Rechts sicher. Dieser Zustand ist daher kein rechtlicher. Ein rechtlicher Zustand wird nun nicht dem gesellschaftlichen, (denn es kann auch im Naturstande Gesellschaft geben, z. B. häusliche, eheliche, väterliche) sondern einem bürgerlichen, unter einer austheilenden Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegengesezt. In

dieser erhält jeder was recht ist, in dem Naturstande nicht, in jenem allein ist ein rechtlicher Zustand möglich, in diesem nicht. Der Zustand des öffentlichen Rechts enthält nun nicht mehrere und keine andern Pflichten der Menschen unter sich, als sie schon in dem Naturzustande zu beobachten haben.

Die Materie des Privatrechts ist daher eben dieselbe in beiden. Kann man nun wohl diesen öffentlichen Zustand des Rechts bürgerliche Gesellschaft nennen? Da in jeder Gesellschaft die Mitglieder nicht einander untergeordnet, sondern beigeordnet sind, in einer bürgerlichen Gesellschaft aber das Gegentheil statt findet, weil es da Befehlshaber und Unterthanen giebt, zwischen welchen keine Mitgenoßenschaft statt finden kann, weil diese jenen untergeordnet sind, und diese befehlen und jene gehorchen, so kann dieser öffentliche Rechtszustand nicht bürgerliche Gesellschaft, sondern bürgerlicher Verein, wo allein ein solch Verhältniß, wie in einem Staate statt findet, genennet werden. Dieser bürgerliche Verein ist nicht sowohl als macht vielmehr erst eine Gesellschaft.

Kant sagt nun, daß aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande das Postulat des öffentlichen Rechts hervorgehe. Der Mensch solle im Verhältniß eines unvermeidlichen Nebeneinanderseyns mit allen Andern aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand einer austheilenden Gerechtigkeit übergehen. Er behauptet also, der bürgerliche Verein sey Pflicht. Woher kommt

nun

nun dieses? Da alles Recht in der Einschränkung der Willkühr Aller nach einem allgemeinen Gesezze besteht, niemand aber im Naturstande dieses Gesez achtet, weil er stets begierig ist, durch List und Gewalt den andern zu beeinträchtigen, und ihm in dem Gebrauche seiner Freiheit Abbruch zu thun, weil der Mensch zum Unrecht von Natur geneigt ist, so soll er, weil er keine Hoffnung hat, Recht zu erhalten und ungekränkt zu bleiben, aus diesem Zustande des Unrechtthuns und der Rechtlosigkeit herausgehen, und mit Andern, mit welchen er im praktischen Einfluß steht, einen öffentlichen Zustand des Rechts errichten.

Wenn daher auch jemand die Absicht hätte, niemandes Freiheit zu verlezzen, wer versichert ihm aber, daß Andere auch daßelbe thun werden, da niemand verbunden ist, sich des Eingriffs in dem Besiz des Andern zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit gewährt, er werde eben dieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten?

Woher kommt nun dieses Recht? So lange die Menschen noch den Vorsaz haben in dem äußern Zustande gesezloser Freiheit zu verharren, thun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich untereinander befehlen; denn sie beobachten gegeneinander ein gleiches Gesez, und was dem Einen gilt, das gilt auch wechselseitig dem Andern, gleich als ob sie stillschweigend darüber übereingekommen wären, einander so zu behandeln; aber die Menschen thun überhaupt im höchsten Grade unrecht

daran, daß sie in einem Zustande seyn und bleiben wollen, der kein rechtlicher ist. Worinn besteht nun dies Unrecht? Existirt etwann das Recht nicht vor dem bürgerlichen Verein, und wird es erst durch ihn gegeben? Aber in diesem Falle wäre das Recht ein Erfahrungsbegriff, und die Gedanken über Recht und Unrecht müßten eben so mannigfaltig seyn als die Veränderungen, welche äußere oder innere Eindrükke in einem Subjekte verursachen. Da aber ein aus dieser Quelle abgeleiteter Rechtsbegriff vor keiner Prüfung der Vernunft bestehen kann, weil er sowohl eine Schimäre ist, als weil auch die Erfahrung etwas unmögliches zu leisten unternimmt, da doch das Recht für alle daßelbe seyn soll, und da die Vernunft ein und eben daßelbe Gesez der Willkühr Aller vorschreibt, so muß der Grund dieses Unrechtthuns wo anders aufgesucht werden, als in gegebnen Eindrükken oder in der Erfahrung.

Es giebt im Naturstande Rechte, welche allem bürgerlichen Vereine, der blos zu ihrem Schuzze und zu ihrem sichern und ungestörten Genuße gestiftet wird, vorausgehen müßen. Und da nun der Mensch unabhängig von dem bürgerlichen Zustande Rechte besizt, von welchen er einen eigenliebigen Gebrauch machen darf, warum soll er denn in einen bürgerlichen Verein mit seines Gleichen treten? Was verbindet ihm zu einer solchen Handlung? Ist es eine Gewißens- oder eine äußere Rechtspflicht, welche ihm diese Verbindlichkeit auflegt? Da alles, was das Gewißen dem Menschen zu thun und zu laßen gebietet, sich auf Gesinnungen gründet, und

die Lauterkeit des Herzens beabsichtigt, so kümmert sich die Tugendlehre blos um die innere Triebfeder und nicht um die äußere That, welche allein auf den Andern Einfluß haben kann: das Gewißen sieht blos darauf, daß die Idee der Pflicht und die Vorstellung des Geboten- oder Verbotenseyns durch Vernunft den Willen bestimme, und ob schon also die Maximen der innern Pflicht auch Allgemeingültigkeit, wie die Maximen der äußern haben müssen, so weichen diese doch darinn von jenen ab, daß sie blos äußere Gesezmäßigkeit, ohne Rüksicht auf die Gesinnung und auf die Reinheit der Absicht zu nehmen, bezielen.

Nun fodern die moralischen Pflichten, daß man kein Mittel, welches zur Beförderung der Tugend und des Adels des Herzens beiträgt, vernachläßigen soll. Es ist daher eine Tugendpflicht, eine Gemeinschaft der Menschen zu errichten, welche sich auf Tugendgesezze gründet, und welche die Absicht hat, den Menschen zu einem tugendhaften Leben zu ermuntern, ihn zum Guten anzufeuern, und ihn in einem solchen Entschluße zu stärken und seinen Geist darinn zu befestigen. Dies Gebot und diese Mittel geben den Begriff einer Kirche. Er soll daher eine Vereinigung, welche sich auf ethische Gesezze stüzt, stiften, weil diese nicht auf seine Handlungen, welche vor der Moral gleichgültig sind, sondern auf die Lauterkeit seiner Gesinnung, wirken. Nun hat aber ein äußerer rechtlicher Zustand, welcher auch für den Menschen Pflicht seyn soll, blos die Aeußerungen der Willkühr Aller und ihrer Thaten, in so fern sie auf einander

Einfluß

Einfluß haben, nach einem allgemeinen Gesezze zu lenken, die Absicht; trägt denn nun die Gewöhnung an äußere Gesezlichkeit der Handlungen, die Ursache dazu mag auch gewesen seyn, welche sie will, etwas zur Beförderung der Tugend bei, oder sind diese beiden Gesezgebungen und also auch beide Wißenschaften so verschieden von einander, daß sie sich niemals in ihren Wirkungen unterstüzzen? Es kann zwar seyn, daß ein Mensch, welcher sich an allgemeine Gesezlichkeit in seinen Handlungen gewöhnt hat, Lust bekommt, endlich ein guter Mensch zu werden; aber ich glaube zweifeln zu dürfen, daß ihm die Umänderung seiner Denkungsart, was durchaus die Tugend fodert, leicht werde, weil die bisherigen Bestimmungsgründe seiner Willkühr Vortheil, Ehre, Furcht vor Strafe, kurz sinnliche Triebfedern und also Eigennuz gewesen; und da ihm diese Triebfedern durch öftere Befolgung zur zweiten Natur worden sind, so kostet es ihm um so mehr Mühe, sich von einer Gewohnheit loszureißen, welche seinen Sinnen schmeichelte, und sich blos durch die Idee der Pflicht und etwas zu thun, weil es die Vernunft gebietet, zu bestimmen, jemehr ein gutes tugendhaftes Leben Verleugnung und Aufopferungen verlangt. Da also zu dem Entschluße, die Gewißenspflichten genau und streng zu befolgen, eine gänzliche Umänderung der Gesinnungen nöthig ist, und da man, um diese zu bewirken, gänzlich auf die Triebfedern des äußern Rechts Verzicht thun muß, so trägt die Gewöhnung eines Menschen an äußere Rechtsgrundsäzze nichts zu seiner Beßerung und zur Güte seines Herzens bei, weil diese in der Gesinnung und nicht in der Willkühr, welche

äußern allgemein-gültigen Gesezzen folgen soll, bestehen. Es kann daher keine Gewißenspflicht seyn, warum der Mensch in einen bürgerlichen Verein treten soll, weil dieser keine guten, sondern blos gesezliche Menschen zu machen, die Absicht hat und haben kann, sondern es muß eine äußere Rechtspflicht seyn. Da nun aber der Mensch durch den Staat seine Rechte nicht erlangt, und da er schon im Naturstande eben den Gesezzen, welche er im Staate befolgt, auch Gehorsam schuldig ist, was hat er denn nöthig, einen Zustand zu verlaßen, wo er sein eigener Herr, und wo er in allem, was ihn betrifft, Richter ist, und wo er von den zahllosen künstlichen Uibeln, welche die bürgerliche Verfaßung begleiten, frei ist, wo kein methodischer durch Kunst und Wißenschaft vervollkommneter Krieg ohne Unterschied, den Schuldigen und Unschuldigen verschlingt, wo nicht der Neid, welchen die bürgerlichen Vorzüge gebähren, und die Herrschsucht, welche der Unterschied der Menschen zur Quelle hat, seinen Busen zerfleischt, wo ihn keine Verläumdung betrübt, kein Haß verfolgt, und wo er nicht um Recht zu betteln braucht, sondern wo er es sich selbst verschaffen kann, wo ihn nicht Weichlichkeit entnervt, wo er kein Spiel der Laune der Gewaltigen ist, wo es keine Höfe, keine Treibhäuser der Sittenlosigkeit u. s. w. giebt, sondern wo jeder dem Pfade der Natur folgen kann, und wo jeder blos leidet, was kein Geschöpf vermeiden kann, und wo seine Willkühr ihm einziges Gesez ist, warum will er alle diese Vortheile für die namenlosen Uibel, welche ihm in einer bürgerlichen Verfaßung erwarten, aufgeben? — — Lebten die Menschen auf

der

der Erde so zerstreut, daß niemals Einer den Andern zu berühren Gefahr liefe, oder wäre die Erde keine Kugelfläche, daß sich die Menschen auf ihr bis ins Unendliche verbreiten könnten, und also nie fürchten dürften, mit einander in ein praktisches Verhältniß zu treten, so wäre kein bürgerlicher Verein nöthig; aber unter solchen Umständen wäre auch kein äußeres Recht möglich, weil die Menschen nie zu einem praktischen Einfluße auf einander gelangten. Sie könnten auf die Art zwar in einem ethischen, aber in keinem juridischen Naturstande leben.

Was ist denn nun aber der juridische Naturstand? Es ist ein Stand des Unrechts, weil niemand seines Rechtes theilhaftig wird, und weil das Seine des Einen nie gegen die Gewaltthätigkeit des Andern sicher ist. Worinn liegt nun die Sonderbarkeit dieser Erscheinung, und woher rührt diese allgemeine Unsicherheit? Und warum achtet der Mensch so wenig das Recht des Andern, da doch die Rechtsregel so leicht einzusehen ist, weil man leicht gewahr wird, daß ein Zustand des Unrechts nicht bestehen kann, und weil Unrecht leiden kränkt, Unrecht thun den Thäter foltert, und Recht thun ihn froh und freudig macht, wenn er nur einigermaaßen thätig gewesen ist, und über sich reflektirt und in seinen Busen geschauet hat? Der Mensch hat einen Hang zum Unrechtthun von Natur, und da also Jeder stets den Andern zu beeinträchtigen geneigt ist, wenn er mit ihm in Verhältniß kommt, und da niemand umhin kann, mit dem Andern in eine Verbindung zu treten, wo beider Willkühr auf einander Einfluß hat, und wo sie in Wechselwirkung mit einander gerathen,

then, so hat jeder die Pflicht, einen Zustand zu verlaßen, wo Alle einander bedrohen, sich in ihren Rechten Abbruch zu thun. Woher weiß man aber, daß die Menschen so einen gewaltigen Hang zum Unrechtthun haben? Will man etwann schon auf bloßen Verdacht hin, ein solch erniedrigendes Urtheil über seine Gattung aussprechen, und wenn uns auch die Erfahrung Beispiele von Beeinträchtigung nur von dem Unrechtthun der Menschen gäbe, berechtigt uns denn eine solche Wahrnehmung schon, alle Menschen unter diese Kategorie zu bringen? Thut ein solcher Beurtheiler der menschlichen Gattung nicht schon selbst vor seinem Gewißen unrecht, wenn er die Neigung der Menschen über ihres Gleichen, sobald sich Gelegenheit darzu darbietet, in einer solchen Allgemeinheit annimmt? — Hierauf läßt sich nun erwiedern, daß dadurch dem Menschen nicht das Vermögen und die Kraft, diesen faulen Flek in sich auszurotten, abgesprochen werde, und daß zwar die Erfahrung, worinn wir die Thaten der Menschen gewahr werden, zu keinem allgemeinen Urtheile berechtige, und daß es sich aber hingegen auch nicht leugnen laße, daß alles, was existirt, also auch die Wirkungen des Hanges zu widerrechtlichen Maximen, welche dem Menschen eigen seyn sollen, sich in der Erfahrung müße wahrnehmen laßen. Und fehlt es etwann an Beispielen, nicht diesen Ausspruch über die Menschen zu beweisen, sondern mit Thatsachen zu belegen, und das, was schon a priori gilt, durch die Erfahrung anschaulich zu machen? Sehen wir nicht die Nationen einander ungereizt die größten Uibel zu fügen, und die blutigsten Frevel unaufgefodert an einander begehen?

hen? Sehen wir nicht, wie selbst die, welche in einem Staate beisammenleben, einander öffentlich und heimlich, durch List und Gewalt beeinträchtigen? Und wer kann, wer wagt sich von dem Flekken rein zu sprechen, daß selbst das Unglük seines besten Freundes etwas angenehmes für ihn habe, wenn er kalt und unpartheiisch sich erforscht, und mit Unbefangenheit die Regungen seines Herzens beobachtet? Dieser Hang zum Widerrechtlichen, welchen man so allgemein bemerkt, und worüber die besten Menschen oft so bitter klagen, und deßen blutige Denkmäler und grausende Thaten die Weltgeschichte aufgezeichnet, und die Eigenliebe in den Selbstbiographien verdekt hat, kann seinen Grund nicht in der Erfahrung haben, weil er so allgemein ist, sondern muß selbst ein Werk unserer Willkühr, welche ihn sich durch Freiheit zugezogen hat, seyn. Wegen seiner Allgemeinheit kann man ihn angebohren nennen, und weil er uns zugerechnet wird, und weil wir ihn ausrotten sollen, so müßen wir ihn als zugezogen ansehen. Er ist daher nicht ein Vermögen, das nicht ausgerottet werden kann, ohne unsere Natur zu zerstören, (was überhaupt den Begriffen des Bösen und des Widerrechtlichen widerspricht) sondern ein Hang, welchen wir uns durch einen Aktus der Freiheit zugezogen haben. So niederschlagend nun auch ein solches Urtheil über die ganze Gattung für uns ist, so lernen wir doch dadurch den Flek kennen, der unserer Natur anklebt, und wir können Mittel ergreifen, ihn an uns zu vernichten. Der Wille und die Einsicht, daß wir von Natur zum Bösen geneigt sind, ist das einzige Rettungsmittel, uns von Grund aus zu heilen.

Da

Da aber die wenigsten Menschen den Willen haben, mit sich eine solche Radikalkur vorzunehmen, so können wir vor dem Ausbruche dieses Hanges zum Widerrechtlichen nicht anders gesichert werden, als durch einen bürgerlichen Verein, wo Recht und Gewalt traulich Hand in Hand mit einander gehen, und wo den Ungerechten das Loos sicher trifft, welches er verdient, und welchem er sich im Naturstande, wenn er nur Macht und Gelegenheit hat, entziehen kann. Aber scheint es daher nicht vielmehr der Vortheil als die Pflicht zu fodern, daß wir uns in eine bürgerliche Verfaßung flüchten? Wenn auch die Vortheile noch so zahlreich wären, so dürften wir uns doch nicht in einen Zustand, welcher widerrechtlich wäre, begeben. „Aber so steht es vielleicht blos in unserer Willkühr und in unserm Belieben, ob wir mit unsers Gleichen unter öffentlichen mit Macht begleiteten Gesezzen leben wollen?“ Wäre dies der Fall, so würde es auch ein Recht geben, in einem nicht-rechtlichen Zustande zu bleiben. Unter diesen Bedingungen würde das Recht zwar in der Idee existiren, aber doch nicht wirklich und in That übergegangen seyn. Es liegt in dem Begriffe eines außer-bürgerlichen Zustandes, daß er widerrechtlich ist, und daß wir deshalb aus ihm herausgehen sollen, weil aus dem Rechte eines Jeden, zu thun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des Andern nicht abzuhängen, folgt, daß wir niemals zu unserm Rechte zu gelangen Hoffnung haben, außer, wenn wir die Stärkern und Mächtigern sind. Und man nehme auch die Menschen noch so gutartig und rechtlich an, so folgt doch aus dem Begriffe

eines angebohrnen Hanges zum Unrechtthun, und aus ihrer Existenz in einem Zustande der Rechtlosigkeit, daß wir in steter Gefahr der Beeinträchtigung schweben, und daß, wenn wir nicht allem Rechtsbegriffe, der in der Willkühr eines jeden nach allgemeinen Gesezzen zu handeln, und nicht von der Meinung des Andern abzuhängen, besteht, entsagen wollen, wir eine öffentlich-rechtliche Verfaßung schließen sollen, damit das Recht nicht blos denkbar sey, sondern auch wirklich werde. Der Mensch soll daher den Naturstand, wo jeder seinem eigenen Kopfe folgt, verlaßen, und sich mit allen Andern, mit welchen er wegen der Kugelfläche der Erde in Wechselwirkung zu gerathen nicht vermeiden kann, dahin vereinigen, daß er sich einem öffentlich-gesezlichen äußern Zwange, den schon der Begriff des äußern Rechts, unter welchem er im Verhältniße zu Andern steht, in sich schließt, unterwirft, und also in einen Zustand tritt, wo einem jeden das, was recht ist, und was für das Seine anerkannt werden soll, gesezlich bestimmt, und durch hinreichende Macht (die nicht die Seinige, sondern eine äußere und zwar öffentliche ist) gesichert und geschüzt wird. Es ist also eine Rechtspflicht Aller und Jedes, in eine bürgerliche Verfaßung zu treten, weil, wenn im Naturstande das Recht streitig wird, sich kein kompetenter Richter findet, rechtskräftig, und also übereinstimmig mit der Willkühr Aller den Ausspruch zu thun, und jedem widerfahren zu laßen, was recht ist. Diese Pflicht ist nun eine Zwangspflicht, weil jeder von dem Andern, mit welchem er in Wechselwirkung geräth, zu ihrer Erfüllung kann gezwungen werden, weil er durch

sein

sein gesezloses Leben dem Begriffe des Rechts selbst alle Gültigkeit nimmt, und alles der wilden Gewalt gleichsam gesezmäßig, da er durch die Maxime seines Verfahrens diesen rechtlosen Zustand zum Gesezze machen will, überliefert, und so das Recht der Menschen a) selbst umstürzt. Jeder hat daher das Recht, den Andern, mit welchem ihn der Zufall oder die Willkühr in einen praktischen Einfluß bringt, zu zwingen, mit ihm in eine bürgerliche Verfaßung zu treten, damit das Recht Gültigkeit und Wirklichkeit erlange, und da jedem Rechte eine Pflicht in dem Andern gegenübersteht, so hat dieser die Pflicht, sich zwingen zu laßen, mit allen Andern, auf welche er einzuwirken Hoffnung oder Furcht hat, einen bürgerlichen Verein abzuschließen.

Nun fragt es sich aber, kränkt man durch einen solchen Zwang nicht das Recht der Menschheit in dem Andern, da man ihn zwingt, sich auch ohne seinen Willen mit Andern in eine bürgerliche Verfaßung zu begeben, und braucht man ihn nicht etwann als bloßes Mittel zu beliebigen Zwekken, da man ihn zu etwas nöthigt, zu welchem er keine Lust hat, und welches ihm nach seiner Meinung auch nicht zuträglich ist? Da die Moral nichts über das äußere Verhältniß in Rüksicht der Thaten der Menschen, in so fern diese auf einander Einfluß haben, bestimmen kann, weil sie nicht Handlungen, sondern Absichten

a) Kant unterscheidet immer genau das Recht der Menschheit von dem Rechte der Menschen; jenes gehört in die Moral, dieses in die Rechtslehre.

sichten dem Sittengesezze gemäß einzurichten, gebietet, und also blos die Triebfedern beurtheilt, und da äußeres Recht und Zwang nach allgemeinen Gesezzen identische Begriffe sind, und da der bürgerliche Verein kein beliebiger, sondern ein durch Pflicht gebotener und also nothwendiger Zwek ist, so geschieht durch eine solche Nöthigung dem Rechte des Andern kein Abbruch, und man verlezt auch seine Menschheit nicht, die überdies blos in der moralischen Persönlichkeit besteht, also in der Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesezzen, welche durch einen äußern gesezlichen Zwang keinesweges verlezt werden können, wenn man ihn zwingt, einem Gesezze zu gehorchen, welches er auch als gültig anerkennen muß, wenn es auch gegen seine Uiberzeugung seyn sollte, weil es nicht seine Gesinnung, welche sich überdies nicht von außem zwingen läßt, sondern seine Thaten betrifft, in so fern diese auf Andere einwirken, und welche einem Zwange, der für Alle gleich ist, unterworfen werden. Niemand geschieht durch einen gesezlichen Zwang unrecht, und niemand hat sich zu beklagen, wenn seine Willkühr auch gegen seinen Willen auf die Bedingung des Zusammenbestehens mit der Willkühr aller Andern eingeschränkt wird. Aber nicht allein die äußere Pflicht, sondern auch der Vortheil verlangt einen rechtlichen öffentlichen Verein, der mit Macht begleitet ist. Denn im Naturstande bin ich meines Eigenthums nur so lange sicher, als ich die Uibermacht habe, jede offenbare oder heimliche Gewalt von dem Meinen abzutreiben. Wer sichert mir aber mein Eigenthum dann noch, wenn ich der Gewalt weichen muß, und meinem Angreifer unterliege? Niemand

ist ja verbunden, das Meine zu schonen, weil ich ihm selbst keine Sicherheit gewähre, daß ich immer das Seine unverlezt laßen werde. Niemand hat daher nöthig zu warten, um den Andern von dem Seinen nichts zu entreißen, bis er etwann durch eine schmerzhafte Erfahrung von der entgegengesezten Gesinnung des Andern belehrt werde. Nichts verbindet ihn, erst durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menschen, sich in ihrem Rechte einander Abbruch zu thun, schon hinreichend in sich selbst wahrnehmen kann, und da eine tägliche Erfahrung lehrt, daß niemand das Recht des Andern achtet, wenn er sich an Macht oder List diesem überlegen fühlt. Warum sollte daher jemand den Anfang der Feindseligkeit gegen Wesen abwarten, welchen nichts weiter mehr als die Gelegenheit oder die Gewalt fehlt, ihn zu beeinträchtigen? Dieser rechtlose Zustand ist daher Läsion, weil er sich nicht als allgemeines Gesez denken läßt, und niemand erhält daher anderswo Sicherheit gegen die, mit welchen er zusammenlebt, als in einem öffentlichen, rechtlichen und machthabenden Zustande. So lange der Mensch im Naturstande lebt, ist er zum Zwange gegen den befugt, welcher ihm schon seiner Natur nach damit droht und ihm unrecht thut. Und ob es gleich vor der Abschließung eines bürgerlichen Vereines Eigenthum giebt, so ist es doch nicht vor der Gewalt gesichert, und ist daher provisorisch, und wird erst in der bürgerlichen Gesellschaft, wo alle Erfordernisse, welche zur Wirklichkeit des äußern Rechts gehören, anzutreffen sind, peremtorisch.

Stimmt

Stimmt denn nun aber ein solch Verfahren des Zwanges gegen den Andern mit dem Rechtsgrundsazze überein? Da dieser Grundsaz blos allgemeine Gesezlichkeit der Thaten Aller fodert, und jedes Willkühr auf die Bedingung des Bestehens mit der Willkühr aller Andern einzuschränken befiehlt, so verträgt sich eine Maxime, welche jedem Gewalt gegen den Andern, der in einem gesezlosen Zustande lebt, und jenem daher keine Sicherheit gewährt und ihn also lädirt, sehr wohl mit jenem ersten Rechtssazze. Und eine solche Maxime stimmt nicht allein mit diesem überein, sondern sie folgt unmittelbar aus ihm, weil ohne Zwang kein äußeres Recht möglich wäre, und daher nicht einmal in der Idee, geschweige denn in der Wirklichkeit seyn könnte. Zwang gegen den Andern, der im Naturstande lebt, und mein Recht sind daher gleichbedeutende Begriffe.

Die Rechtslehrer vor Kant, da sie den ersten Grundsaz des Naturrechts nicht wesentlich von dem Grundsazze der Moral unterschieden, konnten freilich nicht einmal auf den Gedanken von einem solchen Zwange, gegen jeden, welcher in keinem bürgerlichen Vereine lebt, gerathen. Sie gründeten das Recht nicht auf die äußere Willkühr in dem Verhältniße der Menschen zu einander, also nicht auf die Thaten, welche erzwungen werden können, ohne daß jemand unrecht geschieht, wenn dieser Zwang nur den Charakter der allgemeinen Gesezlichkeit der Freiheit an sich trägt, sondern auf die Moral und auf die Gesinnung, gegen welche aller Zwangsgebrauch unsittlich, und dahero verboten ist.

So

So lange nun aber kein bürgerlicher Verein geschloßen ist, kann jeder nach dem äußern Rechte Alles thun, was aller Freiheit auf eine und dieselbe Bedingung einschränkt, und die Maxime seiner Willkühr für Alle gelten läßt, und also für sich keine Ausnahme macht, sondern den Charakter des Rechts — die allgemeine äußere Gesezlichkeit — unverlezt läßt.

Was nun von einzelnen Menschen in dem Naturstande gilt, das hat auch rechtliche Gültigkeit, in Beziehung der Staaten gegen einander, in ihrem gesezlosen Zustande. Wenn daher Kant in seinem ewigen Frieden ein Recht eines Staats zum Kriege verneint, da er doch gegen einzelne im Naturstande lebende Menschen den Zwangsgebrauch für erlaubt hält, so ist dies nur von Staaten zu verstehen, welche nicht allein rechtlich organisirt sind, sondern welche auch in einem öffentlich-rechtlichen Zustande — in einem Staatenbunde mit einander leben. In welchem Verhältniße stehen nun unsere Staaten zu einander? Sie sind keiner öffentlichen Gesezgebung unterworfen, welche Gewalt über sie hat, sondern sie leben immer noch in dem heillosen Zustande der Rechtlosigkeit, wo keiner vor den Angriffen des Andern gesichert ist, wo jeder sich auf Kosten des Andern zu bereichern sucht, und wo Einer den Andern zu verschlingen droht. Worinn wiche denn nun das jezt bestehende Verhältniß der Staaten gegen einander von dem Verhältniße der Menschen im Naturstande ab? Und werden nicht beider Rechte aus der Möglichkeit einer äußern Wechselwirkung, und daher aus einer und derselben Quelle abgeleitet, und

macht nicht die Einschränkung der Willkühr, sie sey der Staaten oder der Menschen gegen einander, nach allgemeinen Gesezzen alles Recht aus? Kant kann daher das Recht zum Kriege nur alsdann leugnen, wenn das Recht zwischen Staaten durch eine öffentlich=rechtliche Macht gehandhabt wird. Zwischen so verbundenen Staaten giebt es kein Recht zum Kriege mehr, weil man den rechtlosen Zustand, worinn keiner Sicherheit hatte, noch solche gewährte, verlaßen hat. Aller Zwang, also auch der Krieg ist blos zur Aufrechthaltung des Rechts nöthig.

Sechszehnter

Sechszehnter Brief.

Warum soll man vor dem äußern Rechte einen Vertrag oder ein Versprechen halten, und warum darf man zur Erfüllung dieser beiden gezwungen werden? Und worüber kann und darf man Verträge schließen?

Es giebt nicht allein ein Sachenrecht, sondern auch ein persönliches Recht. Sachen konnte ich ursprünglich erwerben, weil der Boden ein angebohrner Gemeinbesiz ist. Daher ist derjenige, welcher der erste Besiznehmer eines Bodens der Zeit nach ist, und den Willen und die Macht hat, ihn sich zu eigen zu machen, rechtlicher Besizzer deßelben. Ganz anders aber verhält es sich mit einer Person, deren Willkühr ich durch meine Freiheit nach allgemeinen Gesezzen zu bestimmen das Recht erlange. Diese Erwerbung eines persönlichen Rechts kann nun niemals ursprünglich und eigenmächtig seyn, (denn eine solche würde nicht dem Prinzip der Einstimmung der Freiheit meiner Willkühr mit der Freiheit von jedermann gemäß, mithin unrecht seyn) sondern nur durch die That eines Andern, zu der ich diesen nach Freiheitsgesezzen bestimme, erworben werden, weil ich dadurch etwas von dem Seinen eines Andern ableite, und diese Ableitung kann nur durch Uibertretung geschehen, und diese ist nur durch einen gemeinschaftlichen Willen möglich. Durch einen solchen Akt der Willkühr kommt ein Gegenstand in die Gewalt des Einen oder des Andern,

und einer entsagt seinem Antheile an dieser Gemeinschaft, und so wird das Objekt durch die Annahme des Andern das Seine.

Diese Uibertragung seines Eigenthums ist die Veräußerung, und diese kann nur durch Vertrag geschehen. Was ist nun ein Vertrag? Wenn zwei Personen einwilligen, einander Etwas zu geben oder zu leisten, so entsteht ein Vertrag. Ein Vertrag ist also der Akt der vereinigten Willkühr zweier Personen, (nicht mehrerer und nicht weniger) weil ein Vertrag nur zwischen zwei Personen kann abgeschloßen werden, und wenn auch auf der einem Seite sich mehrere Menschen verpflichten sollten, etwas zu leisten oder zu geben, so ist das entweder blos Ein Vertrag, wenn es die Leistung einer That oder die Uibergabe von einem Gegenstande betrifft, oder es sind mehrere Verträge; bei dem Ersten gelten alle zusammen als zwei Personen, wovon die Eine anbietet und verspricht, die Andere billigt und annimmt; bei dem Leztern treten eben so vielmal zwei juridische Personen auf, als Verträge geschloßen werden, wodurch überhaupt das Seine auf den Andern übergeht.

Zu jedem Vertrage sind vier rechtliche Handlungen erfoderlich, zwei vorbereitende und zwei konstituirende rechtliche Akte der Willkühr. Die beiden ersten sind Akte des Traktirens, und bestehen in dem Angebote und der Billigung des Angebotenen, und die beiden andern sind Akte des Abschließens, und bestehen in dem Versprechen und in der Annahme des Ver-

H sprochenen.

sprochenen. Kein Vertrag ist daher eher rechtlich-gültig, als diese Akte der Willkühr vollzogen sind, und kein einzelner dieser Akte macht Etwas zu dem Seinen des Andern, sondern sie müßen alle vier geschehen seyn, wenn ein Vertrag entstehen soll, und also geht durch den besondern Willen weder des Promittenten noch des Promißars (als Acceptanten) das Seine des Erstern zu dem Leztern über, sondern dieses kann nur durch den vereinigten Willen beider geschehen. Beider Wille muß daher zugleich, und nicht als in verschiedenen Zeiträumen erklärt gedacht werden. Wollte man die Erklärungen bei einem Vertrage als in der Zeit geschehen ansehen, so müßten diese nothwendig nach einander in der Zeit folgen, und sie könnten daher niemals zugleich seyn, weil in der Zeit alles blos nach einander geschehen kann. Da dies aber ein empirischer Aktus der Erklärung wäre, welcher sich gar nicht mit dem Rechte verträgt, und überhaupt kein Recht giebt, so kann dadurch kein rechtsgültiger Vertrag entstehen. In der Zeit, so gering auch der Zwischenraum zwischen dem Versprechen und der Annahme deßelben seyn mag, kann kein Recht entstehen, weil das Recht etwas intelligibles und nichts sensibiles ist. Die äußern Förmlichkeiten, wodurch man die Gültigkeit eines Versprechens bezeichnen will, sind nur empirische Merkmale, und können niemals die rechtliche Gültigkeit eines Vertrags begründen, und daher auch zu keinem Zwange berechtigen, weil zu jener Einstimmung der Freyheit eines jeden, und zu diesem die Bestätigung des Versprechens und der Annahme deßelben erfodert wird, die als zu-

gleich

gleich geschehen mußten gedacht werden. Eine jede empirische Erklärung eines Versprechens aber kann nicht zugleich seyn, weil es immer nur in der Zeit auf einander folgende Aktus sind, und wenn der eine Akt ist, der Andere entweder noch nicht oder nicht mehr ist. Einem solchen Akte geht nun das Recht ab, weil dieses kein Produkt der Erfahrung ist, und diese keinen vereinigten Willen, und also keine Einstimmung der Freiheit meiner Willkühr mit der Freiheit von jedermann giebt. Wie muß ich es nun anfangen, daß ich auch gewiß bin, daß der Andere mit mir einen rechtlichen Vertrag geschloßen habe, und daß ich nicht in Gefahr gerathe, ihm Unrecht zu thun, wenn ich ihn zu Erfüllung deßelben zwingen will? Er hat seinen Willen geändert, ehe ich noch sein Versprechen annahm; es gieng daher durch seine Erklärung nichts zu dem Meinen über, weil dazu eine freie Einstimmung der Willkühr beider erfodert wird, und da nun alles, was in der Zeit geschieht, nicht zugleich, sondern, so klein auch der Zeitraum seyn mag, nach einander folgt, so muß ich alles empirische, um ein persönlich Recht zu erhalten, absondern, und die Einstimmung, als außer aller Zeitbedingung liegend, ansehen. Da nun hier gar kein Vorausgehn und keine Folge statt findet, so ist's der vereinigte Wille beider zugleich, und daraus allein geht die Rechtmäßigkeit eines Vertrags hervor: denn in einem rechtlich-äußern Verhältniße wird meine Besiznehmung der Willkühr eines Andern, (und so wechselseitig) als Bestimmungsgrund derselben zu einer That zwar erst empirisch durch Erklärung und Gegenerklärung der Willkühr eines jeden von

beiden in der Zeit, als sinnliche Bedingung der Apprehension gedacht, wo beide rechtlichen Akte immer nur auf einander folgen; aber da jedes rechtliche Verhältniß ein intellektuelles, und also jener Besiz ein intelligibler ist, beide Akte des Versprechens und der Annahme dieses nicht als auf einander folgend, sondern als aus einem gemeinsamen Willen hervorgehend, und der Gegenstand durch Hinweglaßung aller empirischen Bedingung nach dem Rechtsgesezze als erworben vorgestellt wird, da ist ein solcher Vertrag, welcher aus der Vorstellung des vereinigten Willens in der intelligiblen Welt hervorgeht, allein rechtlich. Da hier kein Zwischenraum zwischen dem Versprechen und der Annahme möglich ist, so ist alles Empirische davon ausgeschloßen, und der Vertrag hat alle Kennzeichen seiner Rechtmäßigkeit an sich.

Warum soll ich nun einen solchen Vertrag halten? Da bei einer solchen Art des Vertragschließens keine Möglichkeit der Veränderung meiner Gesinnung kann gedacht werden, und da der Entschluß des Promittenten und des Promißars als zugleich geschehen müßen angesehen werden, so verlezze ich das Recht, wenn ich nicht halte, was ich versprochen habe, weil ich eine Maxime in meiner Willkühr aufnehme, welche sich selbst zerstört, und welche sich nicht mit der Einstimmung der Freiheit Aller verträgt. Da nun das Recht soll befolgt werden, und da jede Verlezzung deshalb mit Zwang verhindert werden darf, so geschieht mir Recht, daß ich zur Erfüllung eines Vertrags gezwungen werde, weil ich in Rüksicht auf Andere eine Maxime befolgte, welche

nicht mit einem allgemeinen Gesezze zusammenstimmt. Geschieht aber dem Andern durch diesen Zwang nicht etwann vor seinem Gewißen unrecht? Da ich nicht seine Gesinnung, sondern seine That, zu deren Leistung er mir rechtlich verbunden ist, bestimme, so kränke ich weder ein inneres noch ein äußeres Recht an ihm, ja ich suche vielmehr dasjenige, was das Heiligste auf Erden ist, das Recht, zu erhalten: denn da ich sein Versprechen annahm, hatte er seine Gesinnung noch nicht geändert, weil kein Zwischenraum zwischen beiden statt fand, ich machte also die Bestimmung seiner Willkühr zu dem Meinen, und hatte daher das Recht, ihn zu zwingen, daß er halte, was er mir versprochen hat.

Durch diese transcendentale Deduktion des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag kann man allein die Rechtmäßigkeit des Gebrauchs des Zwangs gegen jeden, welcher sein Versprechen nicht hält, und also alles Recht selbst unmöglich macht, beweisen. Denn da mit jedem äußern Recht Zwang verbunden werden kann, und da ich durch einen Vertrag ein Recht auf die Willkühr des Andern erhalten habe, so darf ich ihm zur Leistung deßen, was er mir versprochen hat, zwingen. Dieser Zwang folgt unmittelbar aus dem Begriffe des äußern Rechts. Wenn daher jemand fragt, warum soll ich mein Versprechen halten? so lautet die Antwort folgendermaßen: damit ein äußeres Recht, das in der Einschränkung der Willkühr Aller aus gleichen Bedingungen und nach einem gleichen Gesezze besteht, möglich sey, deshalb soll jedes Versprechen gehalten werden.

Was

Was ist nun das Aeußere, das ich durch einen Vertrag erwerben kann? Mit dem Boden kann ich keinen Vertrag machen, denn er kann mir keine Pflichten leisten, noch auch sonst mit einer äußern Sache, weil sie keine Person ist; also kann ich blos mit Menschen einen Vertrag schließen, und ich erlange also durch Vertrag nicht auf Sachen, sondern auf die Person des Andern Ansprüche. Seine Person aber wird nicht durch einen Vertrag mein Eigenthum, welches unmöglich ist, und welches auch dem Sittengesezze widerstreitet, sondern nur eine versprochene Leistung seiner Willkühr. Dadurch erwerbe ich aber doch nicht unmittelbar eine Sache, sondern eine That des Andern, wodurch die Sache in meine Gewalt gebracht wird, damit ich sie zu dem Meinen rechne. Durch einen Vertrag aber erwerbe ich immer noch nicht das Versprochene eines Andern, denn dazu gehört noch ein besonderer Akt, die Uibergabe, sondern blos sein Versprechen, und durch eine solche That bin ich doch reicher geworden, weil ich einen Anspruch auf die Freiheit und das Vermögen des Andern erworben habe, welche beide ich mir nun mit Gewalt zueignen kann. Warum nennt man nur ein Recht auf die That des Andern nicht ein Sachenrecht, sondern ein persönliches? Erhalte ich nicht eine Sache, wenn er sein Versprechen erfüllt hat? Die Sache, welche ich erwerbe, und welche zu dem Meinen zu rechnen noch die Uibergabe erfodert wird, hängt von der versprochenen Leistung des Andern ab: dieses mein Recht ist daher nur ein persönliches, nämlich gegen eine bestimmte physische Person, auf deren Willkühr ich wirken darf, um

sie zu bestimmen, mir das Versprochene zu leisten. Und diese moralische Person ist vor dem Rechte nichts anders, als die Idee der a priori vereinigten Willkühr Aller, wodurch ich allein ein Recht gegen jeden Besizzer derselben erhalte, als worinn alles Recht in einer Sache besteht; das persönliche Recht aber ist die Erlaubniß, die Willkühr des Andern zur Leistung des Versprochenen zu bestimmen.

Worüber kann ich nun einen Vertrag mit einem Andern schließen? Nicht über die Gesinnung, noch über die Annahme einer gewißen Denkungsart, noch über alles das, was blos vom Verstande und von der Vernunft abhängt, weil dieses keine Gegenstände der Willkühr sind, sondern blos über eine Leistung einer That, die allein in meiner Freiheit steht. Jeder Vertrag ist daher widerrechtlich, welcher etwas unmögliches zu leisten verspricht, und nur über Sachen und Handlungen sind daher Verträge möglich. Gesezt aber man nähme an, eine Nation habe versprochen, ihre Verfaßung niemals zu ändern, so dürfe man also jedem Eingriffe, welchen sie macht, um eine Veränderung hervorzubringen, Gewalt entgegensezzen. Darf sie nun jemals ihr Versprechen brechen? Da die Güte einer Verfaßung von dem Verstande, und von den Einsichten in das Recht und in das Unrecht abhängt, da jede Nation durch einen solchen Vertrag ihre juridische Persönlichkeit aufopferte, und also die Möglichkeit, ein Versprechen zu machen und zu halten, vernichtete, so wäre ein solcher Vertrag Etwas widersinniges. Und wie können auch die Vorfahren etwas

für

für die Nachkommen versprechen, da der menschliche Geist bis ins Unendliche vervollkommbar ist? Derselbe Fall findet auch bei Lehrvorschriften statt, welche man stets zu beobachten verspräche; und da nun jedes Recht in der Einstimmigkeit Aller besteht, und dies sich nach den Kenntnißen und den Einsichten der Contrahirenden verändert, so muß auch dieser Vertrag vernichtet werden, wenn er nicht schon an und für sich etwas Unmögliches enthielte. Lehrvorschriften sind ein Produkt des Verstandes und nicht der Willkühr, und sind also keines Vertrags fähig. Jeder Vertrag muß sich auf etwas Aeußeres und auf eine Leistung, welche von der Freiheit der Willkühr abhängt, beziehen, und seine Rechtlichkeit besteht darinn, daß er für Alle gelten kann, und daß Alle denselben Vertrag in derselben Lage, worinn sich die Contrahirenden befinden, abschließen können, und daß er also die Willkühr eines jeden auf die Bedingung der Einstimmung der Willkühr von jedermann einschränkt.

Siebenzehnter

Siebenzehnter Brief.

Giebt es ein dinglich-persönliches Recht, und was ist der Zwek der Ehe?

Jedes Recht in einer Sache ist ein Recht des Privatgebrauchs derselben, in deren (ursprünglichen oder gestifteten) Gesammtbesizze ich mit allen Andern bin. Keine Sache kann aber anders als durch Bemächtigung erworben werden, weil ich allemal etwas mir ausschließend dadurch zueigne, was vorher allen gemein war. Ein dingliches Recht bezieht sich daher blos auf Sachen, welche ich zu dem Meinen gemacht, und welche ich Macht zu vertheidigen habe. Dieses Recht kann nur durch eine That, wodurch ich erkläre, dieses oder jenes Ding soll mein seyn, erworben werden; dahingegen kann jedes persönliche Recht, weil es niemals ursprünglich und eigenmächtig seyn kann, weil ich dadurch das Recht erlange, die Freiheit eines Andern durch meine Willkühr nach Freiheitsgesezzen zu einer gewißen That zu bestimmen, nur durch Vertrag erlangt werden, weil ich durch eine solche Handlung allein etwas von dem Seinen eines Andern ableiten kann. Die Leistung einer Handlung kann also blos dadurch mein werden, daß ich mit dem Andern einen Vertrag abschließe, um dadurch ein Recht zu erlangen, seine Willkühr nach allgemeinen Gesezzen zu dieser Leistung bestimmen zu dürfen.

Ist nun ein dinglich-persönliches Recht möglich? Und worinn besteht es? Ob zwar eine Person niemals

blos

blos als Sache darf gebraucht werden, so darf sie sich doch selbst zu einem solchen Gebrauche einem Andern angeben, wenn sie dieser selbst durch Aufopferung seiner Persönlichkeit schadlos hält, und von ihr sich wieder als Sache gebrauchen läßt. Beide unterwerfen sich dadurch einem gleichen Gesezze, jede Person dient der Andern als Sache, und beide opfern ihre eigene Persönlichkeit auf, und jeder überläßt sie derjenigen, welche sie selbst zur bloßen Sache erniedrigt. Es liegt daher in dem Begriff eines dinglich=persönlichen Rechts nichts, was dem äussern Rechte widerspräche, so lange nur beide ihre Freiheit einem und demselben Gesezze unterordnen. Was also in dem Sach= und in dem Personrechte mehrern einzelnen und jedem derselben eigenthümlich war, wird in dem dinglich=persönlichen Rechte beisammen angetroffen, nämlich das Recht des Privatgebrauchs, durch die Verwechslung der Persönlichkeit beider, welche diese Art von Recht durch ihre Handlungen wirklich machen.

Worinn besteht nun also ein dinglich=persönliches Recht? Es kann weder in dem bloßen Besizze einer Sache zu seinem Privatgebrauche, noch blos in dem Anspruche auf die Leistung einer That des Andern bestehen, weil es weder ein blos dinglich= noch ein blos persönliches Recht ist, sondern es muß das Recht des Besizzes eines äußern Gegenstandes als einer Sache, und des Gebrauchs deßelben als einer Person zugleich seyn. Dieses Recht kann daher weder durch Bemächtigung (facto) noch durch Vertrag, (pacto) weil es kein bloßes Sach= und kein blos persönliches

Recht ist, sondern blos durchs Gesez (lege) erworben werden. Was ist nun das für ein Gesez? Ist es ein Moral oder ein Rechtsgesez? Da ein äußeres Gesez blos auf die That und auf ihre allgemeine Gesezlichkeit sieht, und sich um nichts bekümmert, was diese nicht aufhebt, so kann dieses Gesez nicht aus dem äußern Rechte, sondern die Verbindlichkeit dazu muß aus der Moral abgeleitet werden. Diese gebietet nun, daß das Menschengeschlecht fortdauern soll, da es nun kein anderes zu diesem Zwekke dienliches Mittel, als die Geschlechtsgemeinschaft giebt, so gehört diese Handlung wieder in das Gebiet des äußern Rechts. Die Verbindlichkeit dazu wird zwar aus der Moral abgeleitet, aber die That und ihren Zwek beurtheilt das äußere Recht. Man kann daher die Erwerbung eines dinglich-persönlichen Rechts nur als durchs Gesez geschehen ansehen, welches, weil es kein in einer Sache und auch kein bloßes Recht gegen eine Person, sondern auch ein Besiz derselben ist, ein über alles Sachen und Persönliche hinausliegendes Recht, folglich das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person seyn muß, welches ein natürliches Erlaubnißgesez zur Folge hat, durch deßen Gunst uns eine solche Erwerbung möglich ist. Denn es ist dem Menschen nicht unbedingt geboten, sich zu verehelichen, sondern blos bedingt, weil Umstände eintreten können, welche ihn an der Ausübung einer solchen Pflicht hindern können. Es muß also die Befolgung dieser Pflicht dem Gewißen eines jeden überlaßen bleiben, wodurch also ein Erlaubnißgesez, das also nicht unbedingte Befolgung fodert, entsteht.

Was

Was erwirbt nun der Mensch nach einem dinglich-persönlichen Rechte, und worinn besteht das Mein und Dein nach diesem Rechte? Es ist das Häusliche und das Verhältniß in diesem Zustande, ist die Gemeinschaft seiner und gleicher Wesen, die durch den wechselseitigen Einfluß nach dem Prinzip der äußern Freiheit nach gleichen Gesezzen eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen, und also von Personen, welche mit einander in Gemeinschaft stehen, ausmachen. Und diese Gesellschaft nennt man die häusliche, und das Ganze das Hauswesen. Wie vielerlei kann nun nach diesem Rechte erworben werden? Die Erwerbung nach dem Gesezze ist dem Gegenstande nach dreierlei: 1) der Mann erwirbt ein Weib; 2) das Paar erwirbt Kinder, und 3) die Familie Gesinde. Keiner dieser Gegenstände darf als bloße Sache gebraucht werden, weil das Erwerbliche Personen sind, welches daher auch nicht veräußert werden kann, weil sie durch eine solche Schande zur bloßen Sache erniedrigt werden, und das Recht des Besizzers dieser Gegenstände ist das allerpersönlichste, weil er unter keiner Bedingung in dem Gebrauche deßelben darf gestört werden, so lange er nur noch allgemein die Freiheit Aller auf gleiche Bedingung einschränkende Gesezze verfährt.

Es fragt sich nunmehro, welches ist der Zwek der Ehe? Ist der Zwek derselben das Kinderzeugen? Wäre dies der Fall, so hörte die Ehe auf, rechtmäßig zu seyn, sobald der Fall der Unfähigkeit, Kinder zu zeugen, entweder durch Alter, oder durch Krankheit, oder durch sonst

einen

einen Umstand, einträte. Jede Ehe würde daher aufgehoben seyn, sobald man jenen Zwek nicht mehr erfüllen könnte, die Ursache einer solchen Unfähigkeit mögte nun herrühren, wo sie her wollte, sie mögte verschuldet oder unverschuldet seyn. Dieser Zwek kann daher wohl ein Zwek der Natur seyn, zu welchem sie auch die Neigung und Triebe der Geschlechter gegen einander einpflanzte, und wozu sie den Instinkt dem Menschen mitgab; aber dies ist keine Handlung der Freiheit, und kann daher nicht vor das Forum des Rechts gezogen werden. Es wird also nicht zur Rechtmäßigkeit, daß der Mensch sich den Zwek, Kinder zu erzeugen, vorsezze, eine eheliche Verbindung erfodert, weil die Natur schon zu diesem Zwekke antreibt, und weil jede Ehe aufgelöset seyn würde, wenn das Kinderzeugen aufhörte. Was ist also denn der Zwek der Ehe? Da bei der Ehe allemal von Personen beiderlei Geschlechts die Rede ist, so wird dazu eine Geschlechtsgemeinschaft erfodert, welche ein wechselseitiger Gebrauch ist, den ein Mensch von den Geschlechtsorganen und Vermögen des Andern macht. Dieser Gebrauch ist nun entweder ein natürlicher oder ein unnatürlicher. Durch jenen kann der Mensch seines Gleichen hervorbringen, durch diesen nicht, welche leztere Handlungen daher unnatürliche Laster heißen, und eine Läsion der Menschheit in unserer eigenen Person sind.

Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft kann nun wieder in die Gemeinschaft entweder nach der bloßen thierischen Natur oder nach dem Gesezze, d. h. nach einem Prinzip, wodurch die Menschheit nicht zur

Sache

Sache erniedrigt wird, und wodurch auch Aller Willkühr einem und demselben Gesezze unterworfen wird, eingetheilt werden. Diese Leztere nennt man nun die Ehe. Was ist nun der Zwek dieser natürlichen Geschlechtsgemeinschaft? „Kant sagt: der Zwek der Ehe sey die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besizze ihrer Geschlechtseigenschaften.“ Ausgemacht ist nun, daß, da jede Ehe sich auf eine natürliche Geschlechtsgemeinschaft gründen muß, sie entweder das Kinderzeugen oder den wechselseitigen Besiz ihrer Geschlechtsorganen zur Absicht haben muß. Da aber das Kinderzeugen nicht immer erreicht, oder durch Alter oder durch sonst einen Zufall verhindert wird, so würde die eheliche Verbindung aufhören, wenn die Erreichung des Zweks aufhörte. Kann dieser nicht mehr erfüllt werden, so ist der Vertrag vernichtet. Da aber die Unmöglichkeit, Kinder zu zeugen, nicht verschuldet seyn, und da überdies nicht allemal ausgemacht werden kann, an wem die Schuld liege, so kann das der Zwek der Ehe nicht seyn. Uiberdies würde sich eine Maxime, welche das Kinderzeugen zum Zwek der Ehe machte, nicht mit dem äußern Rechte vertragen, weil die Erreichung dieses Zweks immer von der Erfahrung abhängt, und weil die Menschen nur durch Harren und Warten sehen können, ob ihnen hierin das Schiksal günstig ist. Der Zwek der Ehe ist daher blos wechselseitiger Genuß der Geschlechtseigenschaft. Hier kann die That gleichsam die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Erfüllung dieses Zweks beweisen; aber warum soll dieser wechselseitige Besiz das ganze Leben hindurchdauern?

Darf denn nicht jeder Vertrag, durch Einwilligung von beiden Seiten, aufgehoben werden? Und welcher sonderbarer Vertrag ist das, welcher gleichsam auf die Lebenszeit abgeschloßen wird? Scheint nicht etwann die Furcht vor Unordnung und das Gemählde der mancherlei Ausschweifungen, welche häufige Ehescheidungen verursachen, auf die Bestimmung dieses Zweks der Ehe, welchem Kant als eine lebenslängliche Verbindung aufstellt, Einfluß gehabt zu haben? In keinem Vertrag kommt ja etwas von einer Zeit vor, aber wohl von dem Geschehen der Leistung, wozu man sich verbindlich gemacht hat. Warum ist denn nun von einer Zeitbedingung bei einem rechtlichen Gegenstande die Rede, und warum ist ein empirisches Merkmal in die Bestimmung eines rechtlichen Begriffes aufgenommen worden? Können nicht Umstände eintreten, welche jede weitere Fortdauer der Ehe unmöglich machen, und welche sie aus einem Ehestand in einen Wehestand verwandeln? Hebt nicht die Treulosigkeit von der einen Seite jedes Versprechen auf, und vernichtet nicht Betrug jeden Vertrag? Wären daher die Eheleute Zeitlebens an einander gebunden, so thäten sie das größte Unrecht, wenn sie sich von einander trennten. Und macht nicht die Verschiedenheit der Gesinnung, des Charakters, der Neigung den Ehegatten die Ehe zu dem drükkendsten Elende? Können nicht oft häusliche Umstände eine Trennung nöthig machen, wenn Unordnung und Liderlichkeit oder Verschwendung des Einen der Gatten das Vermögen, und die Ruhe des Andern verspielen und vernichten? Warum sollen denn nun nicht solche Umstände einen Vertrag aufheben, welcher zwar Gewißenspflicht,

aber doch nicht unbedingte ist. Warum zieht man nun aber diesen Vertrag, welcher durch das Gewißen geboten ist, vor ein äußeres Forum? Weil jeder Vertrag, als eine äußere Handlung, welche einen praktischen Einfluß auf die Willkühr hat, vor das äußere Recht gehört.

Herr G. J. und K. R. Klein sagt a): „Die Ehe sey eine zu fortdauernder Befriedigung der Geschlechtsbedürfniße errichtete Gesellschaft zwischen Personen beiderlei Geschlechts, welche hauptsächlich, aber nicht allein die Erzeugung und Erziehung der Kinder zum Zwekke habe.“ Die Ehe hat also einen dreifachen Zwek. Warum will man aber einer einzigen Handlung, welche durch ein Gesez bestimmt worden ist, mehr als einen Zwek beilegen? Wenn man nun fragt, welches der Zwek des Staates sey, so könnte man nach Hrn. K. Maxime auch antworten: der Zwek des Staats ist nicht allein Schuz des äußern Rechts, sondern auch Ausbildung unserer Anlagen, und Beförderung der Ruhe und Bequemlichkeit u. s. w., weil alles dieses auch durch den Staat kann erreicht werden. Wie weit sollte sich daher die Gewalt des Staates erstrekken, und welche Tyrannei würde im Staate rechtmäßig werden, wenn man die lezten Zwekke mit in die Absicht, warum ein Staatsverein geschloßen werden soll, aufnähme? Es können durch eine Handlung zwar zufällig mehrere Zwekke erreicht werden, aber kann dies auch absichtlich geschehen? Wenn man nach dem

---

a) Deßen Grundsäzze der natürlichen Rechtswißenschaft 1797.

dem Zwekke einer Verbindung fragt, so will man doch blos den nächsten und hauptsächlichsten Zwek wißen, warum eine solche Verbindung eingegangen sey? Es ist daher nicht nothwendiger Zwek der Ehe, daß Kinder erzeugt werden, ob es schon Naturzwek ist; denn, wenn man eine Verbindung schließt, so muß der Gegenstand, welchen man als Zwek derselben aufstellt, auch durch sie nothwendig erreicht werden können; aber wie oft wird dieser lezte Zwek nicht erreicht? Man kann daher die Ehe blos eine Verbindung zwischen Personen beiderlei Geschlechts zum gesezlichen Gebrauche ihrer Geschlechtsorgane nennen. Durch das Wort gesezlich unterscheidet man diesen Verein von jener wilden gesezlosen Befriedigung der Begierden, welche Genuß suchen, wo sie ihn finden, und weder Recht noch Gesez achten.

Aber nun fragt es sich, macht nicht der natürliche Gebrauch, den ein Geschlecht von den Geschlechtsorganen des Andern macht, das Eine zur Sache des Andern? Da ein Theil sich zum Genuße des Andern hingiebt, so macht sich der Mensch bei diesem Akte selbst zur Sache des Andern, und opfert freiwillig seine Persönlichkeit auf, und ein solches Verfahren widerstreitet dem Rechte der Menschheit, welches darinn besteht, daß niemand jemals eine bloße Sache des Andern, sondern auch Zwek seyn soll, an seiner eigenen Person. Wie kann nun das Unmoralische, das in einer solchen Handlung liegt, vernichtet, und wie kann das Verbot der Sittlichkeit, sich nicht blos als Sache gebrauchen zu laßen, aufgehoben werden? Dieses ist nur unter der einzigen Bedingung möglich, daß

eine Person die Andere erwerbe, und daß also der Verlust ihrer Persönlichkeit durch die Erhaltung der Person des Andern erlangt werde, und daß, indem die eine Person von der Andern, gleich als Sache erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe. Auf diese Weise gewinnt sie sich wiederum selbst, und stellt ihre Persönlichkeit wieder her.

Warum giebt aber die Ehe ein dinglich-persönliches Recht? Weil der Erwerb eines Gliedmaßes am Menschen zugleich eine Erwerbung seiner ganzen Person, welche sich nicht von jenem trennen läßt, ist, und weil dadurch jeder Erwerber ein persönliches Recht erhält. Warum ist aber dieses persönliche Recht auch zugleich ein dingliches? Dieser Saz gründet sich darauf, daß jeder Gatte den Andern, wenn dieser weggelaufen ist, oder sich in den Besiz eines Andern gegeben hat, unweigerlich gleich als eine Sache wieder in seine Gewalt zurükzubringen, berechtiget ist. Denn so lange der Vertrag noch nicht aufgehoben ist, haben sie ihre Persönlichkeit mit einander verwechselt, und jedes hat sich dem Andern als Sache überliefert, und hat ihm daher ein Recht über sich gegeben, zu deßen Schuzze jeder Gewalt anwenden darf, weil es ein äußeres Recht ist.

Hieraus läßt sich auch die Frage: ob die Polygamie rechtmäßig sey? beantworten. Da beide Ehegatten unter dem Gesez der Gleichheit stehen, weil einer die Person des Andern erwarb, und also die Gleichheit, welche durch den Gebrauch des Einen als Sache aufgehoben war, wieder=

wiederherstellte, so würde durch Polygamie diese Gleichheit vernichtet werden; denn eine Person, welche mehrere Weiber heirathete, könnte diesen ihre Persönlichkeit, welche er ihnen geraubt hat, nicht wiederersezzen, und bei einer solchen Verbindung gewinnt die Person, welche sich weggiebt, nur einen Theil desjenigen, dem sie ganz anheimfällt, und macht sich also zur bloßen Sache, weil keine Gleichheit der Persönlichkeit mehr da ist.

Hieraus folgt nun auch, daß der Concubinat keines rechtlichen Vertrages fähig sey, so wenig als die Verdingung einer Person zum einmaligen Genuß; denn durch beide würden die Personen, welche einen solchen Vertrag eingiengen, gänzlich als Sache der Willkühr des Andern hingegeben, welches dem Rechte widerspricht. Und jeden Vertrag, wo die Persönlichkeit des Andern aufgeopfert wird, und wo man keine andere und zwar ganze Person dafür erhält, wie dies in der Monogamie der Fall ist, kann jeder Theil aufheben, ohne daß der Andere über Verlezzung seines Rechts gegründete Beschwerden führen darf. Ebendaßelbe gilt auch von der Ehe an der linken Hand, welche eben so widerrechtlich, weil sie die rechtliche Gleichheit vernichtet, als unmoralisch ist, weil sie die eine Person zur bloßen Sache des Andern macht.

Aus dem Zwekke der Ehe sieht man nun auch, daß jeder Ehevertrag erst durch eheliche Beiwohnung vollzogen wird. Kant behauptet daher, daß, so lange nicht diese geschehen sey, jede von beiden Person diesen Vertrag nach Belieben auflösen könne. Aber warum soll diese Auflö-

sung einseitig erlaubt seyn? Warum sollte der Ehevertrag allein das Unrecht zum Rechte machen? Ist denn durch ihn die Zeit festgesezt, wenn die eheliche Beiwohnung geschehen soll, wodurch allein der Vertrag erfüllt wird? Und wer soll und wer kann denn ausmachen, daß dieser Vertrag augenbliklich vollzogen werden solle, als beide Gatten selbst? Mir scheint jeder Vertrag, welcher alle Bedingung der rechtlichen Gültigkeit aufzuweisen hat, gleich nach Abschließung deßelben von dem äußern Rechte und durch Einwilligung beider Vertragschließenden gültig zu seyn, weil, wenn ich auch noch nicht die Sache, über welche der Vertrag verfügt hat, in Besiz genommen habe, da ist es doch mein Wille gewesen, sie zu dem Meinen zu machen, und meine Hoffnung gründete sich darauf? Man thut daher demjenigen unrecht, welchem man etwas entzieht, was er gegründete Hoffnung als das Seine in Besiz zu nehmen hatte. Ohngeachtet es bei dem ehelichen Vertrage ausgemacht ist, daß die Erwerbung einer Gattin oder eines Gatten weder facto (durch die Beiwohnung ohne vorhergehenden Vertrag) noch pacto (durch bloßen ehelichen Vertrag ohne nachfolgende Beiwohnung) geschieht, sondern nur lege, d. h. der eheliche Vertrag kann nicht anders erfüllt werden, als durch den wechselseitigen Besiz der Personen; und dieser erhält nur durch den gleichfals wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenthümlichkeit seine Wirklichkeit, so bindet doch schon das Versprechen, sich einander ehelichen zu wollen, und läßt keine einseitige Trennung zu, weil sonst die äußere Freiheit nicht auf eine solche Bedingung beschränkt würde, daß sie mit der

Freiheit

Freiheit von jedermann bestehen könnte, und erlangt nicht der Eine im Augenblikke des Versprechens (da dabei von aller Zeitbedingung abstrahirt wird) ein Recht zur Bestimmung der Willkühr des Andern durch eigene Willkühr? Wenn nun Impotenz eintritt, was ist in diesem Falle rechtens? Wenn es ausgemacht ist, daß sie nach der ehelichen Vollziehung eingetreten ist, so darf die Ehe aufgehoben werden, aber nur nicht einseitig. Ist sie aber vor der ehelichen Beiwohnung schon da gewesen, so vernichtet die Unmöglichkeit, den Vertrag zu erfüllen, den Vertrag selbst, und daher auch die Ehe. Hier wird diese nun gleich durch die That vernichtet, wie es mit jedem Vertrag, welcher etwas unmögliches zu erfüllen für die eine Person enthält, der Fall ist.

Achtzehnter Brief.

Welches sind die Pflichten der Eltern gegen die Kinder, und wie weit erstrekt sich die elterliche Gewalt?

Es fragt sich nicht allein, was Eltern für Pflichten gegen ihre Kinder zu erfüllen haben, sondern warum sie überhaupt Pflichten gegen sie zu beobachten haben? Wenn man auch zugiebt, daß aus der Erzeugung die Pflicht der Eltern zu Erhaltung und Versorgung ihres Erzeugnißes folge, so sieht man doch noch nicht ein, worinn denn der Grund zu einer solchen Verbindlichkeit liege. Da Kinder nicht Sachen, sondern Personen sind, da sie nicht mit ihrer Einwilligung in die Welt der Erscheinung gesezt, sondern eigenmächtig herübergezogen worden sind, so folgt, daß die Eltern nunmehro auch die Pflicht zu erfüllen haben, die Kinder mit ihrem Zustande zufrieden zu machen, und alles, was zu ihrer Fortdauer und Bequemlichkeit beiträgt, zu thun, und die Kinder haben das ursprüngliche angebohrne, nicht etwann durch einen rechtlichen Akt erworbene Recht als Personen auf die Versorgung durch ihre Eltern, so lange sie noch nicht selbst im Stande sind, sich zu erhalten, und als freie und selbstständige Wesen, d. h. als Mündige zu existiren, zu dringen. Dieses Recht kommt ihnen unmittelbar durch das Gesez zu, und kann durch keine besondere Aeußerung der Willkühr erworben werden.

Sind

Sind denn aber auch Kinder Personen, und können sie nicht etwann, wenn sie dies nicht sind, willkührlich vernichtet werden? Wenn auch die Kinder ihre Persönlichkeit noch nicht äußern, und noch keinen Gebrauch von ihrer reinmenschlichen Anlage machen können, so liegt doch der Keim der Menschheit, welcher nur darf genährt werden, um zur völligen Entwikkelung zu gelangen, in ihnen. Man soll daher die Persönlichkeit in der Anlage eben so heilig achten, als in der Wirklichkeit, und der Wahnsinnige, Blödsinnige und Kinder dürfen eben so wenig zur Sache erniedrigt werden, als die Menschheit in ihrer völligen Blüthe. Die Anlage zu freien, und zwar moralischen Gesezzen und Handlungen muß als Zwek geachtet werden, sie finde sich, wo sie wolle, und die Gestalt, welche wir für eine menschliche erkennen, trage noch so wenig Spuren menschlicher Thätigkeit an sich, so darf, so soll doch die erhabene Anlage zur Freiheit in ihr geehrt und nie verlezt werden.

Die Kinder sind kein Gewächsel, weil sie mit Freiheit begabte Wesen sind, und weil wir uns gar keinen Begriff von der Erzeugung eines der Freiheit fähigen Wesens durch eine physische Operation machen können. Sie sind daher auch kein Eigenthum der Eltern, das diese willkührlich gebrauchen oder vernachläßigen, oder gar vernichten können. Kein Kind soll daher dem Zufalle überlaßen werden, weil an ihm nicht bloß ein Weltwesen, sondern auch ein Weltbürger in einen Zustand gesezt worden ist, welcher ihm nicht gleichgültig seyn kann, und wo es nach Rechtsbegriffen Ansprüche zu machen hat, welche aus

dem

dem Sittengesezze hervorgehen, und welche zu vernachläßigen, oder ganz und gar nicht zu achten, die größte Niederträchtigkeit ist, weil die Kinder moralische und freie Wesen sind, deren Persönlichkeit selbst Zwek, und niemals blos als Mittel zur Befriedigung eines beliebigen Zwekkes darf gebraucht werden.

Die Eltern sollen ihre Kinder aber nicht allein physische erhalten, sondern sie sollen sie auch erziehen und unterrichten. Denn gesezt, die Kinder hätten ihre Gliedmaßen nicht brauchen gelernt, ihr Verstand wäre nicht ausgebildet worden, und ihre moralische Anlage wäre in stetem Schlummer geblieben, sie hätten jezt ihre Eltern verlohren, sie müßten sich nun selbst erhalten, und ihre physische und moralische Existenz sichern, sie hätten aber weder die Geschiklichkeit noch den Willen, weil ihre Kräfte ungeübt sind, und weil sie nie das Wagstük gemacht haben, sich selbst zu bestimmen, und so wohl in physischer als in moralischer und intellektueller Hinsicht ihre eigenen Herren zu seyn, wer hätte nun diese Vernachläßigung zu verantworten? Die Eltern oder die Kinder? Die Kinder können nicht für etwas verantwortlich seyn, was sie nicht kennen, und wozu sie nie Anleitung gehabt haben. Wenn sie daher auch in das Alter der Mündigkeit eingetreten seyn sollten, so haben dennoch die Eltern die schwere Verantwortung auf sich, daß sie ihre Kinder nicht tauglich zu allerlei Zwekken, welche der Mensch als Bestimmung, und daher als Pflicht auf sich hat, gemacht haben, und daß diese nunmehro nicht im Stande sind, sich selbst zu erhalten, und ein Leben zu führen, daß in

aller Rüksicht einem wahrhaft-menschlichen Leben entspreche.

Die Pflicht der Eltern, ihren Kindern nicht allein den Gebrauch ihrer Gliedmaßen zu lernen, und ihnen die Fertigkeit derselben zu verschaffen, sondern sie auch pragmatisch, d. h. damit sie ihres Verstandes mächtig sind, um sich durch ihn allerlei Mittel zu ihrer künftigen Fortdauer und zu ihrer Erhaltung verschaffen zu können, und moralisch zu erziehen, daß sie selbst im Stande sind, über Recht und Unrecht zu urtheilen, und daß sie nie in den Abgrund gerathen, entweder Bösewichter oder verächtliche Schurken, oder elende Feiglinge zu werden, sondern sich frei und selbstständig zur Befolgung der Vorschriften des äußern und des innern Rechts bestimmen können, folgt eben auch aus der Persönlichkeit des Kindes, daß die Pflicht auf sich hat, eine Bestimmung zu erreichen, welcher sich nur durch Freiheit und selbsteigene Thätigkeit kann genähert werden, und welche auszuführen niemand an seiner Statt übernehmen kann. Damit die Kinder nun in Allem diesen Pflichten Genüge leisten, so liegt den Eltern ob, daß sie alles thun, was die Kinder gesund, verständig und dem moralischen Gesezze gehorsam machen kann. Ist nun diese Pflicht der Eltern eine Gewißens- oder eine Zwangspflicht? Da sie Produkte, welche Personen sind, von ihnen sind, so sind die Eltern durch ihr Gewißen verbunden, alles, was ihre physische Existenz erhält, und ihre moralische Kultur befördert, zu thun, weil sie durch ihre Schuld ein freies Wesen, das nicht darein gewilligt hat, in die Welt gesezt haben;

da aber auch Kinder schon Personen in der Erscheinung sind, und da also die Möglichkeit, mit Andern in Wechselwirkung treten zu können, angenommen werden muß, so dürfen die Eltern zu Beobachtung der Pflichten, zur Erziehung und zum Unterrichte gezwungen werden, wenn sie diese vernachläßigen. Andere sind daher verbunden, sich der Kinder anzunehmen, weil die Eltern durch ihr Verfahren, durch die Vernachläßigung der Gewöhnung der Kinder an den Gebrauch ihrer Glieder, und des Erwerbes von Fertigkeiten des Verstandes, das Recht selbst aufheben, und Andere dahero zu Zwang gegen sich berechtigen. Andere sollen daher auch die Pflicht der Vorsorge und der Ausbildung der Kinder über sich nehmen, wenn die Eltern sterben, weil sonst durch Vernachläßigung eine Person untauglich zum Leben in dieser Welt werden, oder gar umkommen würde.

Wie weit erstrekt sich nun das Recht der Eltern über ihre Kinder? Der Grundsaz, nach welchem man dieses beurtheilen kann, ist folgender: was sich mit der Freiheit Aller verträgt, ist äußerlich recht: die Kinder können daher zu Allem gezwungen werden, was diesem Gesezze nicht widerspricht. So lange dahero nun die Freiheit Aller durch eine von den Eltern befohlne Handlung auf die Bedingung des Zusammenbestehens der Willkühr eines jeden eingeschränkt wird, so thun die Eltern nicht unrecht, sie mögen mit ihren Kindern machen, was sie wollen. Sie dürfen sie daher zur Arbeit nöthigen, auch mit Gewalt im Weigerungsfalle anhalten; sie dürfen sie zurükfodern, wenn sie entlaufen sind, und sie

können ohne Bedenken jedes Mittel ergreifen, was sie in diesen Rechten zu schüzzen möglich ist. Worinn liegt nun der Grund, daß die Kinder zu dem Mein und Dein der Eltern gehören? Die Kinder sind gleich Sachen im Besizze der Eltern bis zu ihrer Entlaßung durch die Mündigkeit, und sie können daher aus jedem andern Besizze, selbst wider ihren Willen, und ohne daß sich die Eltern auf die Pflicht der Kinder zu berufen nöthig hätten, in ihren Besiz zurükgebracht werden, und sie können sich ihrer als Sachen bemächtigen, und sie als verlaufene Hausthiere einfangen, weil sie ihr Erzeugniß sind; aber sie sind auch Personen, und können daher nie als ein Eigenthum der Eltern angesehen werden. Das Recht der Eltern über die Kinder ist daher kein bloßes Sachenrecht, ohngeachtet man diese zurükhohlen, und als das äußere Seine jedem andern Besizzer abfodern kann, ohne daß man die Gründe darzu anzugeben, und sein Recht zu rechtfertigen brauche, mithin nicht veräußerlich wie das äußere Mein und Dein durch Vertrag, aber auch nicht ein blos persönliches Recht, weil dabei keine Zurükfoderung der Person, sondern blos Foderung der Leistung durch die Willkühr statt fanden, sondern ein auf dingliche Art persönliches Recht.

Wenn werden aber die Kinder Majorenn, d. h. ihre eigene Herren, und können dann thun, was sie rechtlich wollen? Entscheiden die Jahre oder die Einsichten über die Mündigkeit, welche zur Majorennität erfodert wird? Es wird nicht allein die Mündigkeit an Jahren, sondern auch am Verstande zur Entlaßung erfodert. Und warum?

Wenn

Wenn jemand sein eigener Herr seyn will, so muß er sich nicht allein zu erhalten im Stande seyn, sondern muß auch von seinen äußern Rechten Gebrauch zu machen wißen, nnd da nun dieses nicht möglich ist, so lange der Mensch nicht des eigenen Gebrauches seiner Gliedmaßen und seines Verstandes mächtig ist, so tritt die Zeit der Entlaßung, wo die Eltern ihrem natürlichen Rechte zu befehlen, als auch allem Anspruche auf Kostenerstattung für ihre bisherige Mühe und Pflege entsagen, nur dann erst ein, wenn die Kinder ihre physischen und intellektuellen Kräfte zu ihrer Erhaltung und zu ihrem Fortkommen zu gebrauchen im Stande sind. Man kann daher wohl im allgemeinen den Zeitpunkt der Mündigkeit bestimmen; aber da oft die Kinder vernachläßiget werden, oft sehr kärglich mit Talenten von der Natur versehen sind, und oft auch durch Kränklichkeit zeitig zu ihrer Mündigkeit zu gelangen, gehindert werden, so kann man keinen bestimmten allgemein-gültigen Zeitpunkt für die Majorennität Aller Kinder festsezzen. Nun giebt es aber einen Unterschied der Mündigkeit in Rüksicht auf die Eltern und in Rüksicht auf den Staat; denn, da dieser nur blos auf äußere Handlungen, also nicht auf die erworbenen Fertigkeiten, auf den Verstand und die Vernunft zu sehen hat, so kann durch ein öffentliches Staatsgesez der Zeitpunkt der (physischen) Mündigkeit, wo der Mensch politische Rechte zu genießen anfängt, und selbst an ihrer Ausübung Antheil nehmen kann, für Alle zu einer und derselben Zeit, wo es wahrscheinlich ist, daß Menschen mit gewöhnlichen Anlagen sich fortzuhelfen im Stande sind, festsezzen. Nach der Entlaßung und nach vollen-

deter Erziehung können die Eltern Verbindlichkeiten gegen sich den Kindern nur als bloße Tugendpflichten, welche man freiwillig erzeugt, und wozu gezwungen zu werden, einen Widerspruch enthält, in Anschlag gebracht werden. Aber die Kinder haben auch keine andern Verbindlichkeiten als solche von den Eltern zu erwarten, und sie dürfen sich nicht über Widerrechtlichkeit beschweren, wenn die Eltern ihnen das entziehen, wozu sie ein Recht hatten. Eltern und Kinder treten nun entweder in das Verhältniß freier unabhängiger Menschen, oder in das Verhältniß des hausherrlichen Rechtes.

Neunzehnter

Neunzehnter Brief.

Wie weit erstrekt sich das Hausherrnrecht, und kann und darf jemand des andern Sklave seyn?

Wenn die Kinder mündig worden sind, so können sie entweder die Eltern verlaßen oder noch länger bei ihnen bleiben. Im ersten Falle haben die Eltern keinen Anspruch auf die Kinder mehr, denn diese sind durch die Natur auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung von ihrer bisherigen Abhängigkeit befreit, weil sie sich nunmehro selbst ernähren und forthelfen können. Vor dem äußern Rechte haben sie keine Verbindlichkeit mehr gegen ihre Eltern zu erfüllen, ob gleich ihr Gewißen sie nie von der Pflicht der Dankbarkeit losspricht. Die Kinder können daher nach der Gelangung zu ihrer Mündigkeit hingehen, wo sie hin wollen, und können machen, was sie wollen, denn niemand hat ein Recht über sie. Sie sind nicht mehr als Sachen und Personen zugleich, sondern als bloße Personen zu betrachten, welche zu verlezzen oder zu zwingen widerrechtlich seyn würde, da sie die Natur von allen Zwangsverbindlichkeiten, zu welchen sie als Kinder verbunden waren, losgesprochen hat.

Die Kinder können aber auch noch länger bei ihren Eltern bleiben, ob sie gleich durch das Gesez ihre eigene Herren worden sind. Vorher machten sie als Kinder des Hauses mit den Eltern eine Familie aus, diese kann aber

nur solange fortdauern, als jene der Natur nach noch nicht ihre natürliche Freiheit wiedergewonnen haben. Sobald aber dieses geschehen ist, können zwar beide Theile noch eben daßelbe Hauswesen, aber in einer andern Form der Verpflichtung fortsezzen. Worinn besteht nun diese Verbindlichkeit? Sind beide auch darzu durchs Gesez verbunden, wie es bei der Ehe und bei dem Elternrechte der Fall war? Oder erwirbt man erst diese Verbindlichkeit durch Vertrag? Durch das Gesez kann sie nicht geboten seyn, denn sie ist nicht nothwendig; denn es läßt sich sehr wohl denken, daß keine Familie zahlreicher sey, als Eltern und Kinder, noch daß einer mehr vom Boden besizze, als sie bearbeiten kann, und als sie brauche. Diese Pflicht kann daher nur durch Vertrag übernommen werden. Aber dadurch erhält der Hausherr ja wohl ein bloß persönliches, und kein dinglich-persönliches Recht? Durch diesen Vertrag machen sich die Kinder oder auch andere freie Personen verbindlich, dem Hausherrn auf eine unbestimmte Zeit Dienste, wo sie einander immer den Vertrag aufkündigen können, zu leisten, und dadurch entsteht zwar auch eine häusliche Gesellschaft; aber eine hausherrliche, welches eine ungleiche ist, wo ein Theil gebietet, (die Herrschaft) der Andere gehorcht, (die Dienerschaft) und bei dieser Verknüpfung des Hausherrn mit dem Gesinde hat jener kein blos persönliches, sondern ein auf dingliche Art persönliches Recht. Warum kann es nun kein persönliches Recht seyn? Obschon die hausherrliche Gesellschaft durch einen Vertrag gestiftet wird, so entsteht doch dadurch kein blos persönliches Recht des Hausherrn, weil

das

das Gesinde sich nicht zu einer That, sondern auf eine zeitlang verbindlich macht. Durch ein persönliches Recht erhalte ich blos die Erlaubniß, die Willkühr eines Andern durch die Meinige nach Freiheitsgesezzen zu einer gewißen That, welche er mir zu leisten versprochen hat, zu bestimmen. Sobald diese Leistung geschehen ist, hört alles persönliche Recht zwischen den Vertragschließenden Partheien auf. Dies ist aber nicht der Fall bei einem dinglich-persönlichen Rechte; denn hier ist der Vertrag nicht wegen einer bestimmten That, sondern mit einer Person wegen ihrer Dienste auf eine gewiße Zeit geschloßen, während welcher diese Person von dem Hausherrn zu allerlei Verrichtung kann gebraucht werden. Bei dem persönlichen Rechte gehörte eine Willenshandlung zu dem Seinen desjenigen, welcher darüber mit dem Andern einen Vertrag geschloßen hatte, bei einem dinglich-persönlichen Rechte aber gehört das Gesinde zu dem Seinen des Hausherrn, und zwar was die Form oder das Recht (den Besizstand) anbetrifft, gleich als nach einem Sachenrecht, weil der Hausherr das Recht hat, wenn das Gesinde ihm entläuft, es auch durch einseitige Willkühr, also durch Bemächtigung wieder in seine Gewalt zu bringen. Dies darf aber bei einem blos persönlichen Rechte nicht geschehen; denn, wenn der Andere den Vertrag bricht, so kann ich entweder darein willigen oder nicht. Ist das Erstere, so hört alle Verbindlichkeit zwischen mir und ihm auf, und findet das Leztere statt, so habe ich das Recht, ihn blos zu der versprochenen Leistung zu zwingen, ich darf aber nie seine Person in meine Verwahrung und in meine Gewalt

bringen,

bringen, weil nie durch einen Vertrag erworbenes persönliches Recht, blos die Bedingung der Bestimmung seiner Willkühr, durch die Meinige zu einer gewißen That enthält. Wenn ich anders verfahren wollte, so würde ich das persönliche Recht in ein dinglich-persönliches verwandeln, und über seine Person nach Belieben, und so lange ich nur die Freiheitsgesezze nicht verlezze, schalten dürfen, welches dem persönlichen Rechte widerspricht. Leugnet der Andere daher den Vertrag, so habe ich im Naturstande keinen so recht beständigen Richter, und ich kann daher nicht zu meinem Rechte gelangen, wenn ich nicht damit zugleich physische Stärke und Uiberlegenheit der Kräfte verbinde. Ganz anders ist dies mit einem dinglich-persönlichen Rechte. Hier verpflichtet sich eine Person nicht zu einer bestimmten Handlung, sondern zu Diensten auf eine zeitlang, weshalb sie gleich als Sache zu dem Seinen des Hausherrn übergeht, und welche dieser daher zurükfodern kann, wo er sie findet, ohne jemand Rechenschaft zu geben. Der Hausherr muß aber auch seinen Vertrag erfüllt haben, und er darf nicht nach einer Maxime verfahren seyn, welche alles äußere Recht unmöglich macht; denn sonst würde er den Vertrag, welcher zwischen ihm und dem Gesinde abgeschloßen worden ist, selbst aufgehoben, und daher kein Recht haben, sich über Unrecht zu beschweren. Wer soll aber im Naturstande entscheiden, wer Schuld daran sey, und wer am ersten den Vertrag gebrochen habe? Sie haben ja keinen Richter, welcher ein Recht hätte, zwischen ihnen zu entscheiden. Wenn sie daher nicht in einen bürgerlichen Verein treten, so machen sie alles Recht unmöglich, weil

sie es der wilden gesezlosen Gewalt überlaßen, wer Recht haben soll oder nicht.

Was nun aber die Materie des Rechts anbetrifft, so bestimmt diese den Gebrauch, welchen der Hausherr von seinen Hausgenoßen machen darf. Daß er sich nie als Eigenthümer des Gesindes betragen darf, geht daraus hervor, daß diese keine Sachen, sondern Personen sind, und daß er sie nur durch Vertrag, was bei bloßen Sachen, die nur durch Bemächtigung können erworben werden, nicht statt findet, in seine Gewalt bringen kann. Ein Vertrag aber, durch welchen ein Theil zum Vortheile des Andern auf seine ganze Freiheit Verzicht thäte, und also dadurch aufhörte, eine Person zu seyn, weil er die juridische Gleichheit, durch den Verlust der Bestimmung seiner Willkühr, nach eigenen Einsichten und nach eigenem Belieben verlöre, ist ungereimt. Daher hören auch alle Pflichten auf, weil er als keine Person mehr angesehen wird, er hat mithin auch keine Verbindlichkeit mehr, einen Vertrag zu halten, sondern er erkennt nur die Macht an, welche Gewalt über ihn hat. Welches Verfahren aber bei Menschen einen Widerspruch enthält, folglich ist ein jeder solcher Vertrag null und nichtig, und der Vertrag der Hausherrschaft mit dem Gesinde kann nun nicht von solcher Beschaffenheit seyn, daß der Gebrauch deßelben ein Verbrauch, folglich Zerstörung würde. Hierüber kommt aber das Urtheil nicht dem Hausherrn allein, sondern auch der Dienerschaft zu, und diese kann daher nie Leibeigenschaft werden.

Warum kann es nun keine Leibeigenschaft geben? Leibeigener ist derjenige, welchem kein Urtheil in irgend einer Sache, welche sein Verhältniß mit seinem Herrn betrifft, zukommt, und welcher sich nicht durch Freiheit nach eigenem Belieben zu einer Handlung bestimmen darf, und welcher also blos als Hausthier in dem Dienste seines Herrn dient. Ist nun so etwas von Menschen auszusagen möglich? Ein jedes solches Verhältniß ist unmöglich, weil der Mensch keine bloße Sache, sondern eine Person ist, welche innere und äußere Pflicht zu erfüllen, immer äußere Rechte zu genießen hat, und daher nur in einem rechtlichen Verhältniße mit Personen kann gedacht werden. Denn sieht man den Menschen als blos Sache an, (was aber ungereimt ist) so braucht dieser keine Verbindlichkeit, kein Versprechen, kein Recht, sondern blos die physische Gewalt anzuerkennen. Aber der Sklaveneigenthümer sezt, wenn auch nicht ausdrüklich, doch einen stillschweigend eingegangenen Vertrag zwischen sich und seinem Hausvieh, (Sklaven genannt) voraus, weshalb er ihn zu seinem Dienste zu gebrauchen, ein Recht zu haben glaubt, und warum er ihn mit Gewalt zurükhalten und zurükfodern darf, wenn er ihm entflohen seyn sollte. Ein Vertrag nun, welcher an dem Andern die Persönlichkeit vernichtet, also die Pflicht, den Vertrag zu halten, aufhebt, ist ein Widerspruch; denn man sezt keine Verträge als möglich mit Sachen, welche keine Pflichten haben, voraus. Darf denn aber zwischen Menschen und Menschen Sklaverei existiren? Sie ist nicht allein ungereimt, sondern auch widerrechtlich, weil sie alles Recht unmöglich macht. Sie

erniedrigt freie Wesen zu Sachen, sie macht moralische Personen zu unvernünftige Thiere, sie hindert den Menschen an seiner Bestimmung, und sie vernichtet alles, was recht und heilig ist, auf Erden. Da nun das Recht in der Gleichheit der Einschränkung der Willkühr Aller auf gleiche Bedingung besteht, so müßen entweder alle Sklaven, oder niemand darf es seyn. Das Erste ist nun eine Ungereimtheit, und das Andere Unrecht. Die Sklaven haben daher stets das Recht, ihren Herrn zu entlaufen, und niemand darf Gewalt gegen sie brauchen, sie wieder ihrem Herrn zu überliefern; denn sie haben ja keine Verbindlichkeit, weil man ihre juridische Persönlichkeit vernichtete, welche sich nur durch die Einwilligung zur einstweiligen Dienstleistung äußern kann. Die Kinder jedes Menschen, er sey Sklave oder nicht, sind frei; denn freigebohren ist jedermann, weil er noch nichts verbrochen hat, und die Kosten seiner Erziehung bis zu seiner Volljährigkeit kann kein Eigenthümer von Sklaven den Kindern seiner Sklaven als Schuld anrechnen, welche sie zu tilgen hätten, wenn sie ihn verlaßen wollten. Da sie dies aber nicht können, so glaubt er mit Recht, sie auch sich zu ihrem Eigenthümer aufwerfen zu können. Allein die Kinder sind im äußern Rechte für ihre Erziehung, bis sie sich selbst forthelfen können, niemand etwas schuldig, weder den Eltern noch dem Sklavenherrn; denn jene mußten ihre Kinder erziehen, wenn sie konnten, ohne ihnen dafür Kosten verrechnen zu dürfen, und der Besizzer des Sklaven tritt bei dem Unvermögen der Eltern in die Stelle ihrer Verbindlichkeit. Die Kinder der Sklaven sind daher stets von aller Verbindlichkeit gegen ihren Herrn frei, und

sie

sie dürfen ihn verlaßen, wenn sie wollen. Niemand darf sie daran verhindern, wenn er nicht das Heiligste, was es auf Erden giebt, das Recht — vernichten will.

Jeder Vertrag zwischen dem Hausherrn und dem Gesinde kann nun nicht Lebenslänglich, weil dieser seine Gesinnung ändern kann, sondern blos auf unbestimmte Zeit, während welcher ein Theil dem Andern seine Verbindlichkeit aufkündigen darf, geschloßen werden, und der Sklavenstand ist nicht allein widerrechtlich, sondern auch zwischen Menschen ungereimt, und der Sklave kann und darf daher alle Augenblikke sein eigener Herr werden.

Zwanzigster Brief.

Warum ist der Büchernachdruk unrechtmäßig, und was giebt es unter den jezzigen Umständen für ein Mittel, ihn zu hindern?

So oft man auch über die Unrechtmäßigkeit des Büchernachdruks gesprochen hat, so hat man dennoch entweder blos das Unmoralische oder das Schädliche deßelben bewiesen; denn da man das Prinzip des äußern Rechts nicht genau von der Moral unterschieden, und den Grundsaz dieser entweder in die Vollkommenheit, oder in die Glükseligkeit, oder in den Willen Gottes, oder in ein freies in der menschlichen Natur sich befindendes Vermögen, die praktische Vernunft sezte, welche dem menschlichen Willen Gebote oder Verbote vorschreibe, und blos deswegen Gehorsam verlange, weil sie etwas gebiete oder verbiete, so konnte man auch nicht das Widerrechtliche des Büchernachdruks aus äußern Rechtsgrundsäzzen völlig evident beweisen, und diesen als streng verboten betrachten.

Wenn man die einzelnen Begriffe aufgehellt hat, welche bei diesem Gegenstande vorkommen, so kann man erst fragen, ob sich so eine Handlung, wie der Nachdruk ist, zu einem allgemeinen Gesezze qualifizire, und also der Form nach Rechtens sey. Wenn nun aber die Maxime, welche der Nachdrukker seinem Verfahren zum Grunde legt, als allgemein-gültig sich selbst zerstören sollte, so

wird man ihn augenbliklich als unrecht verwerfen müßen. Und warum? Weil der, welcher ein Buch schreibt, und welcher daßelbe dazu von dem Verfaßer beaufträgt, verkauft, niemandes Recht verlezt, dahingegen der Nachdrukker durch seine Handlung alles Recht unmöglich macht, weil diese nicht allgemein seyn kann.

Wir wollen nunmehro die einzelnen Begriffe, welche erfodert werden, daß ein Buch verkauft, und daß es nachgedrukt werde, erläutern. Es fragt sich also, was ist ein Buch? Ein Buch ist eine Schrift, (sie sey gedrukt oder geschrieben, groß oder klein, das thut zur Sache nichts) welche eine Rede vorstellt, die jemand durch sichtbare Zeichen an das Publikum hält. Der, welcher zu diesem in seinem eigenen Namen spricht, heißt der Schriftsteller, und der, welcher zu dem Publikum im Namen eines Andern öffentlich redet, ist der Verleger. Nun kann aber dieser entweder der rechtmäßige oder der unrechtmäßige seyn. Jener thut es mit des Verfaßers Erlaubniß, dieser aber nicht, jener hat das Recht das Buch zu verkaufen vom Verfaßer erhalten, und thut also niemand unrecht, dieser hingegeen verkauft etwas, wozu er weder vom Verfaßer noch vom rechtmäßigen Verleger einen Auftrag erhalten hat. Er thut daher im höchsten Grade unrecht, weil er bei seinem Handeln eine Maxime befolgt, welche alles rechtliche Mein und Dein vernichtet, und dieser heißt daher der Nachdrukker. Jeder ist daher ein solcher, welcher etwas drukken oder verkaufen läßt, wozu er nicht vom Verfaßer oder vom rechtmäßigen Verleger Erlaubniß hat.

Einwilligung des Erstern ist daher zu jedem zu drukkenden Buche nothwendig, wenn nicht den Thäter Schande wegen verlezten Rechts brandmarken soll. Was ist denn nun ein Plagiarius? Wenn ein Schriftsteller Ideen und Begriffe für die Seinigen ausgiebt, welche er wörtlich aus der Schrift eines Andern genommen hat, ohne von diesem dazu die Einwilligung zu haben. Hat er aber die Ideen des Andern selbst verarbeitet und mit den Seinigen verwebt, so kommt ihm der Schandtitel eines Plagiarius nicht zu. Ein Plagiat ist also jede Schrift, welche Ideen eines Andern unter den Namen des Autors des Buchs verkauft, ohne im geringsten dabei zu bemerken, daß sie auf fremden Gebiete entsprungen sind. — Die Summe aller Copeyen, welche der Verleger drukken läßt, ist der Verlag, und das Recht diese Exemplare zu verkaufen, ist das Verlagsrecht.

Ist es aber nothwendig, daß der Verfaßer und der Verleger einen ausdrüklichen Vertrag miteinander abschließen, oder haben sie bei ihren Verhältnißen einen blos stillschweigenden Vertrag anzunehmen? Da beide Theile in ein bestimmtes rechtliches Verhältniß miteinander treten, so thun sie wohl auch ausdrüklich die Bedingungen, unter welchen sie sich einander behandeln wollen, festsezzen. Ist nun dieses eine Pflicht oder ein Recht? Da beide dadurch, wenn sie den gefoderten ausdrüklichen Vertrag unterlaßen, Anderer Rechte keinen Abbruch thun, so können sie nicht dazu, als durch Zwang verpflichtet, angesehen werden. Es bleibt daher ihrer Willkühr überlaßen, wie sie über ihr Verhältniß gegeneinander

einander verfügen wollen; denn durch ihr Beisammenleben ist schon die Regel gegeben, welche im allgemeinen darüber entscheidet, und wornach man ihr Betragen gegeneinander beurtheilen kann. Wenn daher der Verfaßer und der Verleger nichts ausdrükliches, z. B. über die Anzahl der Exemplare, über das Format und über eine neue Auflage u. s. w. miteinander bestimmt ausgemacht haben, so darf doch der Verleger hierbei nicht eigenmächtig verfahren, sondern er muß die Meinung des Verfaßers durch sein Verfahren zu treffen suchen. Und auch bei einer neuen Auflage darf er nicht willkührlich ohne Anfrage an dem Verfaßer schalten und walten, weil er nicht in seinem eigenen Namen, sondern im Namen des Verfaßers spricht, und daher die Pflicht hat, wozu er gezwungen werden kann, weil er sonst dem Rechte des Andern Eintrag thun würde, stets denjenigen, welcher ihm den Auftrag, das Buch zu verkaufen gegeben hat, darüber zu Rathe zu ziehen. Der Grund ist dieser: Da ein Buch nie ein Eigenthum des Verlegers, obwohl die Exemplare, welche schon abgedrukt sind, was das Papier und das Aeußere anbetrifft, sein sind, werden können, weil dieser niemals das Verhältniß, das im Begriffe der Sache selbst liegt, umändern kann; denn niemals kann jemand Verfaßer eines schon bekanntgemachten Buches, deßen wahrer Verfaßer auch schon bekannt ist, und deßen Autor also ein Anderer als er ist, werden, und so kann auch niemals das, was dem Autor angehöret, die Verbindungen der Gedanken, die Wendungen der Ideen, und die besondere Zeit und Eigenheit des Styls auf einen Andern übergehen, und zu dem

Seinen

Seinen gemacht werden, wenn dieser nicht der Autor, und also nicht eine vom ursprünglichen Verfaßer verschiedene Person seyn will. Kann nun aber dies nicht durch einen ausdrüklichen Vertrag geschehen? Ein Vertrag kann nicht Unmöglichkeit möglich machen, und wie ist es nun denkbar, daß ein Verfaßer das, was sein Individuum, und was das Eigene seines Geistes ist, veräußern könne? Da jeder Mensch durch besondere Eindrüke formirt wird, da seine Anlagen auf eigene Art ausgebildet werden, und da jene Eindrükke bei zwei Menschen niemals eine und dieselben sind, und nicht auf einerlei Art wirken, und da auch auf die Organisation des Subjektes, auf welches Etwas Eindruk macht, Rüksicht genommen werden muß, wodurch eine solche Verschiedenheit unter den Menschen entsteht, daß niemals zwei Subjekte werden angetroffen werden, welche ganz gleich organisirt, mit gleichen Anlagen versehen, und welche gleich ausgebildet seyn, und welche gleiche Kenntniße, gleiche Denkungs- und Sinnesart auszeichnen, so kann auch niemals das, was dem Einen gehört, und was das Individuelle seiner Natur ausmacht, zu Seinem des Andern übergetragen, oder entweder durch Bearbeitung oder durch Vertrag in sein Eigenthum übergehen; denn dies wäre eben so viel, als wollte der Verfaßer z. B. seinen Verstand, seine Kenntniße und seinen Charakter, und Alles, was ihn zu d i e s e m b e s o n d e r n M e n s c h e n macht, dem Andern durch einen Vertrag oder sonst durch einen Akt der Willkühr überliefern. Da nun also der Verleger niemals Eigenthümer eines Buches werden kann, weil ein Vertrag, welcher über eine

solche

solche Umtauschung des rechtlichen Verhältnißes verfügte, etwas Unmögliches enthält, so muß der Verleger immer fortfahren, im Namen und mit Einwilligung des Verfaßers zu sprechen und zu handeln, und er darf daher niemals ohne Wißen und Willen deßelben eine Veränderung mit dem Buche, sie mag noch zu sehr zum Vortheile dieses gereichen, und in dem rechtlichen Verhältniße, das zwischen beiden besteht, eigenliebig vornehmen. Daraus folgt nun, daß der Verleger auch ohne einen besondern Vertrag bei einer neuen Auflage dem Verfaßer zu Rathe ziehen, und ihn um seine Einwilligung befragen muß. Denn nähme man dieses nicht an, so wäre der Verleger völliger Eigenthümer, was sich aber von dem Geistesprodukte eines Andern unmöglich sorgen läßt, weil diese Aussage eine Ungereimtheit enthielte; denn derjenige, welcher so etwas von sich vorgäbe, müßte aufhören, diese Person zu seyn, er müßte zur Person des Andern werden, welches sich aber nicht bewerkstelligen läßt, weil die Anlagen angebohren, die Kenntniße anwendbar sind, und der Charakter durch Freiheit gebildet ist. Der Verfaßer bleibt also steter Eigenthümer seines Buchs, und muß es auch bleiben, und der Verleger vertritt mit Einwilligung des Verfaßers die Stelle seines Commißionairs, welcher in seinem Namen die Exemplare des Buchs verkauft, und davon soviel Vortheile, als möglich, ziehen kann.

Warum ist denn aber der Nachdruk widerrechtlich, und warum ist er von rechtswegen verboten? Da zur Verbreitung jedes Buches zwei verschiedene Handlungen,

der Verfertigung und des Verkaufs gehören, so sind zwei verschiedene Personen oder doch eine Person, welche in zwei verschiedenen Rüksichten zu betrachten ist, auch dazu nöthig. Die Eine verfertigt das Buch, die Andere verkauft es, und da jedes Buch die Absicht gelesen zu werden hat, und da also die Ausbreitung deßelben das Mittel dazu ist, so spricht der Verfaßer durch den Verleger öffentlich. Eine Schrift war nun eine Rede an das Publikum, wozu zwei verschiedene Aktus gehören, weil sie keine unmittelbare Bezeichnung eines Begriffs, wie etwann ein Kupferstich, der als Portrait, oder wie ein Gypsabdruk, der als Büste eine bestimmte Person vorstellt, sondern blos eine mittelbare vorstellt, wozu also noch eine besondere Handlung die Rede gehört. Eine Rede ist nun eine Bezeichnung der Begriffe durch Worte, sie mag nun mündlich oder schriftlich geschehen. In dem leztern Falle läßt sie sich aber nicht ohne Mittelsperson mittheilen. Man hat also bei einem Buche einen Verleger nöthig, welcher durch den Drukker nicht in seinem eigenen Namen (denn sonst würde er sich für den Autor ausgeben) mit dem Publiko spricht, sondern im Namen des Schriftstellers. Da nun dies nicht ohne die Erlaubniß des Leztern geschehen darf, wenn es nicht eine widerrechtliche Handlung, (denn so etwas kann nicht als allgemeines Gesez gedacht werden) so erhält er von diesem eine Vollmacht, welche ihn berechtigt, im Namen des Verfaßers mit dem Publiko durch eine Schrift zu sprechen. Wer nun etwas im Namen eines Andern, ohne seine Einwilligung dazu zu haben, thut, was diesem zum Nachtheile gereichen kann, handelt unrecht, weil

er nach einer Maxime verfährt, welche alles Recht und alles Eigenthum aufhebt. Nun spricht zwar auch der Nachdrukker im Namen eines Schriftstellers, aber ohne von diesem den Auftrag dazu zu haben, und ohne dazu von ihm bevollmächtigt zu seyn; daher begeht er an dem vom Verfaßer bestellten, also einzig rechmäßigen Verleger, einen Diebstahl, indem er diesem den Vortheil entwendet, welchen er aus dem Gebrauche seines Rechts ziehen könnte und wollte. Da nun der Nachdrukker seiner Handlung eine Maxime hierbei zum Grunde legt, welche widerrechtlich ist, indem er ohne Vollmacht des Verfaßers und mit Beeinträchtigung des Verlegers spricht, so soll der Nachdruk von rechtswegen als verboten angesehen werden.

„Allein wird denn ein Buch durch den Kauf nicht mein eigen, und kann und darf ich nicht mit dem Meinen machen, was ich will?" Es ist zwar nicht zu leugnen, daß ich ein Recht an dem Exemplare, welches ich gekauft habe, erlangte, und in so fern kann ich mit diesem anfangen, was ich will, wie es mit jedem Sachenrechte der Fall ist; aber darf ich auch das gekaufte Buch vervielfältigen und also nachdrukken? Ein Buch ist nicht allein ein Sachenrecht, sondern auch ein persönliches, welches daher nicht ohne Einwilligung des Besizzers auf den Andern übergehen kann. Worinn besteht nun das persönliche Recht an einem Buche? Da dieses eine Rede des Verlegers an das Publikum ist, die dieser aber, ohne dazu Vollmacht vom Verfaßer zu haben, nicht nachsprechen darf, so lädirt jeder den Verfaßer, welcher dies

ohne

ohne seine Erlaubniß thut; denn man muß die Absicht, welche ein Schriftsteller mit seinem Buche hatte, in Betracht ziehen, und dieselbe so heilig, als seine Person selbst, achten, weil dieser durch sein Verfahren niemand das Recht beeinträchtigte. Jeder beleidigt ihn also, welcher sein Buch ohne seinen Willen drukt, weil er alles Recht durch eine solche Maxime, die nicht allgemein seyn kann, unmöglich macht, und weil also die Freiheit Aller nicht auf eine und dieselbe Bedingung eingeschränkt wird, und daraus eine Ungleichheit des Rechts, also eine Unmöglichkeit deßelben entsteht. Der Anschein, daß es Recht sey, ein Buch nachzudrukken, entsprang also daher, daß man glaubte, bei einem Buche fände blos ein Sachen- und nicht auch ein persönliches Recht statt, was aber nothwendig ist, weil sich ein Buch, als eine Rede des Verfaßers an das Publikum, nicht von jenem trennen läßt a).

Wie

a) Kant behauptet ferner, daß man auch bei dem Vertrage der Einwirkung das persönliche Recht mit dem Sachenrechte verwechsle, indem man glaube, Kauf breche keine Miethe. Da aber in diesem Falle der Einmiether ein Recht an dem Hause erlangt hätte, und also Miteigenthümer worden wäre, und daher den vollen Eigenthümer beeinträchtige, so muß Kauf Miethe brechen, obgleich der Einmiether ein persönliches Recht hat, von dem Eigenthümer Schadloshaltung wegen der Brechung seines Versprechens zu fodern, und überhaupt verlangen kann, daß ihm jener einige Zeit vorher die Miethe aufkündige. „Aber ist es nicht eine Ungerechtigkeit, daß der Eigenthümer dem Einmiether sein Versprechen nicht hält?" Jeder Miethe- und Pachtvertrag kann nur als unter der Bedin-

Wie kann nun aber dem Nachdrukke unter den jezzigen Umständen gesteuert werden? Da jeder Nachdruk widerrechtlich ist, und also auch der Kauf deßelben nicht mit dem Rechte bestehen kann, so ist der Käufer nachgedrukter Bücher eben so schuldig, als derjenige, welcher wißentlich gestohlne Sachen kauft. Nun trägt man kein Bedenken, diesen zur Strafe zu ziehen, und man

---

Bedingung abgeschloßen angesehen werden, daß, so lange beide kontrahirende Partheien in dem bisherigen Zustande bleiben, und nicht etwann das Haus oder der Akker verkauft werde, der Contrakt gültig sey. Wollte man das Gegentheil statt finden laßen, so hätte das Haus oder der Akker eine Belästigung auf sich liegen, also ein Recht in dieser Sache, welches sich der Einmiether oder der Pachter erworben hätte, was aber nicht geschehen kann, so lange ein Anderer noch als Eigenthümer der Sache ist. Eine solche Annahme widerspricht dem vollen Eigenthume des Andern; denn niemals wird durch Pacht oder Miethe jemand Miteigenthümer, weil er sonst über den Gebrauch der Sache auch willkührlich gebieten könnte, und deshalb den wahren Eigenthümer beeinträchtigen dürfte. Und das volle Recht in einer Sache überwiegt alles persönliche Recht, weil dieses mit jenem nicht bestehen kann, und dem Einmiether blos erlaubt, sich an die Person des Eigenthümers wegen Schadloshaltung zu wenden. Verträgt sich aber die Maxime, daß Kauf Miethe breche, mit dem Rechte? Da der Verkäufer als völliger Eigenthümer des Hauses angesehen werden muß, so darf ihm nicht verwehrt werden, daßelbe zu verkaufen. Er hat aber im Falle des Verkaufs die Zwangsverbindlichkeit auf sich, den Einmiether, da der Vertrag noch nicht zu Ende ist, schadlos zu halten. Ein solches Verfahren verträgt sich daher recht gut mit dem Rechte, weil die Maxime dieses blos Allgemeingültigkeit der Handlungen fodert.

ihn öffentlich für sein Vergehen zu brandmarken, es ist Pflicht, jeden, welcher nachgedrukte Bücher kauft, und also widerrechtlich handelt, öffentlich bekannt zu machen, und ihn als einen Störer alles Rechts dem Publiko anzuzeigen. Ohne Bedenken kann und darf jeder Nachdruksküfer an den Pranger der Publizität gestellt werden, weil er eine widerrechtliche Handlung — den Nachdruk — nicht allein begünstigt, sondern auch selbst thut. Und worinn unterschiede sich denn der Nachdruksküfer von jedem andern Diebeshehler? Dieser kauft gestohlne Sache, jener auch, dieser vernichtet alles Recht, dieser legt es auch auf den Umsturz deßelben an. Und warum sollte man einen Unterschied zwischen zwei gleich unrechthandelnden Personen machen? Warum sollte dem Einen etwas erlaubt seyn, was dem Andern verboten ist, und wofür er im Uebertretungsfalle öffentlich gestraft wird? Man verfährt daher blos gerecht, wenn man eine Handlung, welche alles Recht an der Wurzel angreift, öffentlich anzeigt, und dem Thäter der allgemeinen Verachtung, welche er mit Recht verdient, aussagt. „Aber vielleicht sieht der Käufer des Nachdruks die Widerrechtlichkeit seiner Handlung nicht ein, und vielleicht glaubt er, daß der Nuzzen weit mehr werth sey, als das Recht?“ Man frage sich nur: ob eine Maxime, wo ich ohne Willen des Andern, und mit Beeinträchtigung deßelben etwas thue, und ihm Etwas, das Sein ist, entziehe, allgemein seyn kann, und ob sie die äußere Willkühr Aller auf die Bedingung einschränkt, daß sie mit der Freiheit eines jeden bestehen kann? Wollte nun aber auch jemand die Unrechtmäßigkeit des Nachdruks

nicht

nicht eingestehen, so kann er doch auch seine Rechtmäßigkeit nicht beweisen. (Denn nicht alles, was recht ist, nuzt, und nicht alles, was nuzt, ist recht) Ein inneres Gefühl wird sich immer darwider sträuben, und in Rechtssachen darf man nichts auf die Gefahr zu jenen thun. Man muß deutlich einsehen und gewiß wißen, wenn man etwas thun oder laßen will, daß eine Handlung recht oder unrecht sey.

Der Nachdruk ist aber nicht allein widerrechtlich, sondern auch der wahren und ächten Ausbildung der Menschheit nachtheilig. Denn da der Verfaßer und der rechtmäßige Verleger in steter Gefahr beeinträchtigt zu werden, sind, so erleiden die Wißenschaften einen unersezlichen Verlust. Der Verfaßer scheuet die Mühe, welche er umsonst verwenden würde, weil man ihm ungestört sein rechtmäßiges Eigenthum raubt, und kein Verleger wagt gründliche und kostspiele Werke zu übernehmen, weil er eine Beute der Nachdrukker zu werden, besorgen muß, und weil er also die Menschen zum Raube und zum Verbrechen anlokt. „Allein hat nicht das Publikum unendlichen Gewinn, wenn es wohlfeile a) Bücher erhalten, und sich dadurch ausbilden und in Kenntnißen bereichern kann?“ Jeder Gewinn auf Kosten des

a) Es ist zwar nicht zu leugnen, daß oft der rechtmäßige Verleger, durch den übertriebenen Preiß eines Buchs, sich den Nachdrukkern selbst in die Hände liefert, und er thäte daher beßer, wenn er einen geringern Preiß festsezte; aber haben denn die Manuscripte einerlei Preiß?

des Rechts ist schändlich. Man lese lieber kein Buch, als daß man muthwillig das Recht mit Füßen trete, und studire lieber das gehaltreiche Buch der Natur und seines Ichs, als daß man durch Unrechtthun sich ausbilde. In andern Dingen wird der Diebeshehler eben so gestraft, als der Dieb selbst, und jenen brandmarkt eben die Schande, welche diesen verfolgt, und warum verfährt man gegen den Räuber des edelsten Eigenthums und seine Helfershelfer so nachsichtig? Warum will man länger die Schmach dulden, im Staate privilegirte Räuber zu unterstüzzen? Warum will man die Weisheit und das Recht immer noch der Klugheit und dem Unrechte nachsezzen? Und warum will man so muthwillig die Menschen an Betrug und an Raub gewöhnen?

Jeden Nachdrukskäufer verfolge daher die Schande, die er verdient, und die Verachtung des Publikums, und jeder werde öffentlich genannt und an den Pranger der Publizität gestellt! Ihm geschieht dadurch kein Unrecht, denn er vernichtet durch sein Verfahren das Recht selbst, und kann sich daher nicht beschweren, daß ihm blos das widerfährt, was seines Gleichen verdienen. Man sey doch gerecht, und verfahre konsequent, und laße nicht eine Ausnahme von einem Gesezze gelten, welche dieses selbst zum Mährchen macht!

Ein und zwanzigster Brief.

Sind Testamente auch nach dem bloßen Naturrechte gültig, und giebt es einen Anspruch auf einen guten Namen nach dem Tode?

Durch die Beerbung wird eine Sache, welche dem Sterbenden angehörte, auf einen Uiberlebenden durch Zusammenstimmung des Willens beider übertragen. Dieses ist aber keine empirische, sondern nur ideale Erwerbung, weil dieser Wechsel des Mein und Dein in einem Augenblikke geschieht, da der Testator aufgehört hat zu seyn, und also das Seine dem Andern erst nach seinem Tode überläßt. Jene sezt zwei Aktus nach einander, wo der Eine zuerst seinen Besiz verläßt, und darauf der Andere darinn eintritt, voraus, diese enthält keine Caußalität in der Zeit, und besteht blos in dem Willen des Erwerbers, und hat also blos eine Idee der Vernunft zum Grunde. Aber ist ein solcher Erwerb auch wahr? Er ist keine eingebildete Erwerbung, sondern heißt nur darum nicht real, weil bei dem Erwerbakte nichts Empirisches vorkommt, indem bei dieser Erwerbung der Eine von dem Andern etwas in Besiz nimmt, wenn dieser eben aufgehört hat zu seyn.

Im Naturrechte kann aber keine Beerbung ohne Vermächtniß gedacht werden, weil sonst jeder Andere eben soviel Anspruch auf die Verlaßenschaft eines Verstorbenen hätte, als der Erbnehmer, und der erste (der

Zeit nach) Bemächtiger, der rechtmäßige Besizzer wäre, sondern sie kann entweder durch einen Erbvertrag, oder durch einseitige Erbeseinsezzung geschehen. Bei jenem ist eine wirkliche Einwilligung Beider nöthig, bei dieser nicht. Jener kann nicht willkührlich aufgehoben werden, weil der Andere schon in der Idee von dem Seinen des Erblaßers Besiz genommen hat, und also gegründete Hoffnung darauf hatte, ihm kommt daher das Recht zu, den Testator durch seine Willkühr zur Erfüllung des Vertrags zu zwingen. Und will dieser sein Versprechen nicht halten, so muß er ihn schadlos halten. Bei der Erbeseinsezzung findet das nicht statt; denn da sie ohne Wißen und ohne Einwilligung des Andern geschehen ist, so kann sie auch wieder so vernichtet werden.

Aber kann man denn auch etwas durch Erbeseinsezzung erwerben? Besteht nicht jeder Erwerb in der Einwilligung beider Theile, und muß er nicht also durch Vertrag geschehen, wenn er nicht Bemächtigung, und also widerrechtlich seyn soll? Denn, wenn jemand in seinem lezten Willen jemand, welcher nichts von dieser Zusage wußte, verspricht, seine Habe solle im Sterbefalle auf ihn übergehen, so bleibt er zwar so lange als er lebt, alleiniger Eigenthümer deßelben; aber da doch durch einen einseitigen Willen auf den Andern nichts übergehen kann, und da außer dem Versprechen noch Annehmung des andern Theils, und also ein gleichzeitiger Wille, welcher hier doch mangelt, erfodert wird, scheint daher also nicht ein Testament im Naturrechte

etwas

etwas widerrechtliches zu seyn? Wenn es blos einen sinnlichen und nicht auch einen intelligiblen Erwerb gäbe, so würde jeder solcher Erwerb unrecht seyn, aber so erwirbt der Andere auch schon stillschweigend ein eigenthümliches Recht an der Verlaßenschaft, als ein Sachenrecht, nämlich die Sache ausschließlich nach dem Tode des Testators anzunehmen. Während des Zeitpunkts, daß jemand erfährt, daß er Erbe durch ein Testament sey, und daß er die Sache, welche er geerbt hat, annimmt, ist die Sache nicht herrenlos, sondern blos erledigt, und da der Erbe ausschließlich die Wahl hat, ob er die hinterlaßene Habe des Testators zu dem Seinen machen will oder nicht, so kann er durch bloße Annahme des Versprechens die Erbschaft erwerben. Ist ein solches Verfahren aber auch rechtlich-gültig? Da jeder Eigenthümer mit dem Seinen machen kann, was er will, so darf er es auch verschenken, oder im Falle seines Todes auf jemand Anders übertragen. „Aber er hat ja die Einwilligung des Erbnehmers nicht, ohne welche kein Versprechen statt finden kann?“ Gäbe es einen blos physischen Erwerb, so würde diese Frage Gewicht haben, aber da ich bei dem intelligiblen Erwerbe nur den Willen und die Macht nöthig habe, eine Sache in Besiz zu nehmen, wenn ich dabei nur nach allgemeinen Gesezzen verfahre, so kann ich auch annehmen, daß der Erbe, weil er durch das Testament gewinnt, ein Recht genehmigen werde, das ich ihm gab, und ich kann daher seine Einwilligung, nach meinem Tode in meinen Besiz zu treten, voraussezzen. Es läßt sich daher sehr wohl denken, daß dieser gleich nach dem Tode des Testators die

erledigte Sache durch Annahme des Versprechens zu dem Seinen macht. „Allein verfährt nicht der Testator widerrechtlich, indem er sich noch in der Welt, der Erscheinung zu gebieten, anmaßt, wovon er doch kein Mitglied mehr ist, und kränkt er nicht durch seine Maxime die Rechte Aller? Läßt diese sich als allgemeines Gesez annehmen?“ Da es einen intelligiblen Besiz giebt, so läßt sich eine Willkühr, welche nach einer solchen Handlungsweise verführe, wie der Testator thut, sehr wohl mit dem Bestehen der Freiheit Aller vereinigen. Niemand wird daher durch ein Vermächtniß in seinem Rechte gekränkt, weil dadurch weder etwas von dem Seinen des Andern genommen, noch ein Vertrag mit irgend jemand gebrochen wird, und also weder einem Sachenrechte, noch einem persönlichen Rechte des Andern Abbruch geschieht; denn die Haabe des Testators geht ja blos mit seinem Willen auf einen Andern über, und dieser besizt sie rechtlich, wenn er nach dem Tode des Erstern das Versprechen annimmt, und also sind die Testamente im Naturrechte rechtlich-gültig.

Warum darf aber niemand den guten Namen des Andern nach seinem Tode schmählern, und warum darf sich jeder seiner Vertheidigung (vor Gerichte, wo doch Zeugen und die beleidigte Person nöthig sind) annehmen, ohne die Befugniß zu beweisen, warum er das Amt eines Vertheidigers für den Verstorbenen übernimmt? Kant sagt: „Daß der Mensch ein Recht auf einen guten Namen nach dem Tode erwerben könne, sey eine sonderbare, aber nichts destoweniger unleugbare Erscheinung der a

priori

priori gesezgebenden Vernunft, die ihr Gebot und Verbot auch über die Grenzen dieses Lebens a) hinauserstrekke, weil ein guter Name ein angebohrnes äußeres, ob zwar schon blos ideales Mein und Dein sey, was dem Subjekte als einer Person anhängt, von deren Natur, ob diese mit dem Tode gänzlich aufhöre zu seyn, oder immer noch als solche fortdaure, ich abstrahiren kann und muß, weil ich im rechtlichen Verhältniße auf Andere, jede Person blos nach ihrer Menschheit, mithin also als homo non menon wirklich betrachte, und so ist jeder Versuch, ihn nach dem Tode in üble falsche Nachrede zu bringen, immer bedenklich; obgleich eine gegründete Anklage deßelben gar wohl statt finden kann, mithin ist der Grundsaz de mortuis nil nisi bene unrichtig; hingegen ist es wenigstens großmüthig, gegen den Abwesenden, welcher sich also nicht vertheidigen kann, Vorwürfe ohne die größte Gewißheit derselben auszustreuen."

Es fragt sich nun, was ein guter Name sey? Daß er sich auf die Meinung der Menschen, welche diese von den Thaten und Gesinnungen, und also von dem Leben des

---

a) Alle Pflichten beziehen sich aber doch immer nur auf ein Wesen, deßen sinnliches Begehrungsvermögen nicht nothwendig mit den Foderungen der praktischen Vernunft übereinstimmen. Woher wißen wir aber, daß wir auch in einem andern Leben noch ein sinnliches Begehrungsvermögen haben werden? Und wenn sich auch eine Wahrscheinlichkeit dafür annehmen, und sich das Gegentheil eben so wenig beweisen ließe, so können wir doch auf dieses Fürwahrhalten keine Pflicht gründen. Nicht Meinen, sondern Wißen ist der Kreiß der Pflichten.

des Andern hegen, gründe, ist deutlich. Da nun aber oft der gute Name worein gesezt wird, worinn er nicht bestehen kann, so muß man alles Fremde und Falsche von diesem Begriffe absondern. Ein guter Name kann daher nur in der öffentlichen Meinung, welche sich auf die richtige Würdigung der Thaten des Andern stüzt, bestehen. Wird dem Andern eine entehrende That oder eine niederträchtige Gesinnung aufgebürdet, welcher er sich nicht schuldig weiß, so wird sein guter Name gekränkt. Das Publikum entscheidet bei diesem Urtheile nach äußern Kenntzeichen, und wenn der äußere Schein vortheilhaft ist, so wird man diesen nicht leicht mit einem entehrenden Flekken behängen. Aber hat denn der Mensch ein angebohrnes Recht auf einen guten Namen, oder muß er sich erst daßelbe erwerben? Da der Erwerb eines guten Namens ein Verhältniß zu Andern betrifft, wodurch jemand ihre Meinungen bestimmen will, diese aber von dem Urtheile des Verstandes abhängen, sich nach dem vorgelegten Stoffe richten, und also nicht willkührlich sind, so kann dieses nicht angebohren, sondern muß erworben seyn. Vor dem äußern Rechte kann kein angebohrnes Recht auf einen guten Namen statt finden, weil dieser erst durch einen besondern rechtlichen Akt, also in der Erfahrung muß erworben werden. Wie kann sich daher jemand etwas zuschreiben, was er nicht hat? „Also kann nun wohl jedermann alles Böse von dem Andern sprechen und öffentlich bekannt machen?“ Ein Mensch, welcher noch nicht in der Welt gewirkt hat, hat weder einen guten noch einen bösen Namen, und er hat also kein Recht, weder auf eine gute noch auf eine

schlechte

schlechte Meinung Anderer von sich Anspruch zu machen. Sagt daher der Andere eine unedle und niederträchtige Gesinnung von ihm aus, so macht dieser sich, wenn seine Behauptung keinen Grund hat, vor seinem eigenen Gewißen verantwortlich und verwerflich; aber das äußere Gericht hat keine Pflicht, noch irgend ein Recht, auf eine solche Verläumdung Rüksicht zu nehmen, und den Angeschuldigten zu vertheidigen, weil die Aussage keine einzelne That, welche der Beschuldigte begangen haben soll, sondern die Gesinnung seines Herzens betrifft, welche der Staat zu richten und zu beurtheilen nicht im Stande ist, und worüber das eigene Gewißen eines Jeden selbst Richter seyn muß. Daher sind alle Charakterschilderungen, wenn nicht etwann zugleich eine einzelne That von dem geschilderten Subjekte mit bemerkt wird, keineswegs vor das äußere Gericht zu ziehen, weil dieses nicht über Meinungen und Gesinnungen, sondern blos über Thaten entscheiden kann. Wird nun aber jemand einer besondern Willenshandlung beschuldigt, wodurch er Einfluß auf die Willkühr des Andern gehabt hat, und hält er dadurch seinen guten Namen gekränkt, so darf er den Anschuldiger vor das Forum des äußern Rechts ziehen, weil er ihm eine That aufgebürdet hat, welche ihm Schande macht, und von welcher er sich doch gar nichts bewußt. Ist aber eine solche That gegründet, und ist blos bis jezt entweder wegen ihrer Verborgenheit, oder wegen der Uibermacht des Thäters während seines Lebens der öffentlichen Bekanntmachung entzogen worden, so hat jeder die Rechtspflicht, eine solche Handlung, da sie alles öffentliche Recht, als allgemein gedacht,

vernichtete, vor dem Richterstuhl des äußern Rechts zu bringen. Also nur Thaten und nicht Gesinnungen gehören vor das Forum der Rechtswißenschaft, weil diese nie völlig können ergründet werden, und weil sie, so lange sie noch nicht in That übergegangen sind, der Freiheit Anderer keinen Abbruch thun. Ein guter Name kann aber auch keineswegs angebohren seyn, weil er erst im Leben durch Thun und Laßen sich erwerben läßt, und weil es nur Ein angebohrnes Recht, die Freiheit, woraus sich alle andern Rechte ableiten laßen, giebt. „Allein der gute Name ist ein ideales Mein?“ Woher wäre dies aber entstanden, und worauf gründete sich die rechtliche Foderung, ein solches Recht gelten zu laßen? Enthält die a priori gesezgebende Vernunft diese Idee? Allein woher sollte diese dem Menschen eine That zueignen, welcher doch die Idee von einem ursprünglichen Hange zum Bösen entgegensteht? Läßt sich daher nicht vielmehr das Gegentheil annehmen, da der Mensch so wenig geneigt ist, seine Willkühr durch Maximen, welche die Vernunft aufstellt, und welche blos aus Achtung gegen sie ergriffen sind, zu bestimmen?

Warum soll aber ein Verstorbener noch ein Recht auf einen guten Namen haben? Er steht ja in keinem rechtlichen Verhältniße mehr mit den Lebenden, von welchen er etwas zu fodern berechtigt seyn sollte, weil er nicht mehr im Reiche der Erscheinungen lebt, wovon wir doch allein Kenntniß haben, und wo allein für uns der Rechtsbegriff Wirklichkeit hat? Und wenn auch das Recht ein Begriff a priori ist, so sieht man doch nicht ein,

ein, wie dieser eine Anwendung auf ein Wesen haben soll, das mit uns in keinem praktischen Verhältniße mehr steht, und auf deßen Freiheit wir nicht durch unsere Willkühr einwirken können. Und warum soll dieses Recht sogar noch ein äußeres mit Zwang durchzusezzendes Recht seyn, da ja vielleicht die Wahrheit oder Falschheit der That (und blos in diesem Falle kann die Sache vor das äußere Recht gehören) nicht mehr hinlänglich kann ausgemittelt werden, weil es an glaubwürdigen Zeugen fehlt, und wenn daher auch die Anschuldigung nicht in ihr völliges Licht könnte gesezt werden, so hat man doch mehr Gründe dafür, daß der Verstorbene diese That begangen habe, als dawider, und daß er mit Recht die Brandmarkung, womit ihn die Nachwelt bezeichnet, verdiene. Ist denn Wahrheit nicht die heiligste Pflicht, und soll man sie nicht mit allen Kräften auszumitteln suchen? Aber nie kann dies anders geschehen, als durch freie Mittheilung der Meinungen der Menschen untereinander? Ist nicht schon mancher großer Verbrecher erst nach seinem Tode entlarvt worden? Die Nachwelt riß ihm den heiligen Schein von dem Gesichte, und hat sie widerrechtlich gehandelt, daß sie das Amt der Wahrheit so treu und Gewißenhaft verrichtet hat? Treten nicht oft Umstände ein, welche die Verborgenheit eines Verbrechens begünstigen, welches daher entweder niemals, oder blos nach dem Tode des Thäters ruchbar werden kann? Soll die beßer unterrichtete Nachwelt dazu schweigen, daß jemand mit einem guten Namen prangt, der ihn nicht verdient, oder soll sie nicht vielmehr diesen Heiligen mit allen seinen Schandflekken den Augen des Publikums treu darstellen?

Allein

Allein es tritt bei einem Anspruche auf einen guten Namen nach dem Tode noch eine Bedenklichkeit ein: da unsere Fortdauer nach dem Tode kein Wißen, sondern ein Glauben ist, und da also die Ueberzeugung des Beschuldigers eines Todes über diesen Gegenstande zu Rathe gezogen werden muß, kann man nun noch geradezu wagen, ihn zu verdammen, wenn er auch dem Todten fälschlich Etwas schuldgegeben haben sollte? Da er nicht von der menschlichen Fortdauer nach dem Tode überzeugt ist, und da er nur Rechte zwischen Lebenden kennt, so glaubte er durch seine Beschuldigung überall niemandes Recht zu beeinträchtigen; denn soll man denn auf die Vorurtheile der Menschen, welche sie von der Ehre und von einem guten Namen und von dem Einfluße beider haben, bei dem, was man für wahr hält, und was man bekannt zu machen für eine Pflicht der Menschheit achtet, Rüksicht nehmen? In diesem Falle würde nicht leicht eine eigene Thatsache von einem noch so großen Bösewichte nach seinem Tode dürfen bekannt gemacht werden, weil immer Menschen dadurch sich könnten gekränkt und beleidigt fühlen, weil sie entweder glauben, eine solche öffentliche Bekanntmachung schade ihnen, oder weil sie überhaupt nicht wünschen, daß die Wahrheit möge bekannt, und das Leben eines Mannes, welcher ihnen theuer war, mögte zergliedert werden. — Nach dem Tode hört alles rechtliche Verhältniß zwischen Lebendigen und Todten auf, weil keine Einwirkung der Willkühr beider auf einander mehr kann gedacht werden. Und warum soll ich denn das Recht eines Wesens achten, welches nicht mehr meines Gleichen ist, und von welchem

ich nicht weiß, weder wo, noch ob es noch ist? Nach dem Tode fällt jeder Mensch dem freien ungehinderten Urtheile der Nachwelt anheim, welche schon die Thatsachen, welche man fälschlich von ihm vorgeben sollte, sichten und läutern, und das Wahre von dem Falschen abzusondern, sich angelegen laßen seyn wird. Es ist daher weder nüzlich noch wahr, daß der Mensch ein äußeres Recht auf einen guten Namen nach seinem Tode habe, obgleich nicht zu leugnen ist, daß die Ueberlebenden in ihrem Gewißen verbunden sind, nichts was unwahr ist, und was sie selbst dafür ansehen, einen Verstorbenen aufzubürden. Für ein äußeres Gericht können sie aber im entgegengesezten Falle nicht gezogen werden, weil der Verstorbene kein Mensch, also nicht ihres Gleichen mehr ist; denn die Furcht, daß uns daßelbe widerfahren könne, kann uns doch nicht berechtigen, uns jedes Verstorbenen anzunehmen, und ihn gegen die Anschuldigungen der noch Lebenden gerichtlich zu vertheidigen. Thäten daher nicht diejenigen das größte Recht, welche alle Macht zur Vertilgung der Aufklärung anwendeten, weil sie durch die Verbreitung derselben Schaden für sich besorgen, und könnte man nicht auf diese Weise jede Wahrheit, weil sie vielleicht einmal dem Unrechte schädlich werden könnte, aus der Welt zu verbannen, sich berechtigt halten? Die Gefahr also, daß jemand auf seinen Sterbefall eine ähnliche Begegnung widerfahren könne, berechtigt ihn noch nicht, sich einer unerwiesenen Anklage eines Verstorbenen, oder einer Anschuldigung deßelben überhaupt vor Gericht anzunehmen. Die Richtung der Thatsachen, welcher man den Todten beschul-

digt

digt, ist der Geschichte anheimgefallen, und darf diesem Gerichtshofe, der allein nach dem Tode ein zu recht beständiger Richter seyn kann, nicht entzogen werden, wenn man durch ein solches Verfahren nicht alles Recht aufheben will. Endlich auch derjenige, von welchem man vorgiebt, daß ihm unrecht widerfahre, auch können beleidigt, und in dem Gebrauche seiner Freiheit beeinträchtigt werden. Wie ist aber dies bei einem Wesen möglich, mit welchem der Anschuldiger nicht mehr in Wechselwirkung stehen kann, und welches anzunehmen, alle Grenzen des menschlichen Erkennens überschreitet? Es kann dem Abgeschiedenen weder Recht, noch Unrecht, noch Genugthuung widerfahren, weil er nicht mehr in der Welt der Erscheinungen lebt.

Niemand hat daher ein äußeres angebohrnes Recht auf einen guten Namen nach dem Tode, weil kein rechtliches Verhältniß zwischen Lebenden und Verstorbenen mehr statt findet, und weil man unmöglich behaupten kann, daß der Todte nach seinem Austritte aus dieser Welt noch darinn etwas besizze, und wenn dieser Besiz auch ein idealer seyn sollte, so läßt sich doch auch dieser nur zwischen gleichen Wesen annehmen; denn könnte nicht sonst auch der Geistergläubige allerlei Ansprüche für diese dieser Welt machen? Der einzige Grundsaz, welcher bei Urtheilen über Todte rechtlicher Weise statt finden kann, ist de mortuis nihil nisi vere. Das Gewißen ist alleine rechtlicher Richter über das, was gewesen ist, und jeder Todte kann nur durch ein freies ungehindertes Urtheil der Nachwelt richtig gewürdiget werden.

Kant

Kant sagt ferner: „Niemand dürfte sonst den, welcher einen Verstorbenen vorsezlich in böse Nachrede bringe, öffentlich für einen Calumnianten erklären, wenn er nicht voraussezte, daß der Verstorbene dadurch beleidigt wäre, ob er gleich todt sey, und daß ihm durch seine Apologie Genugthuung widerfahre, ob er gleich in dieser Welt nicht mehr existirt.“ Allein es fragt sich, ob der vorsezliche Lügner von einem Andern wegen eines Todten für einen Calumnianten, und zwar in dem Sinne, daß die Sache sich vor ein äußeres Gericht qualifizire, darf erklärt werden, weil doch immer der Fall möglich ist, daß beide irren können; denn wenn es nun an gehörigen Zeugen fehlt? Uiberdies mangelt gerade die Person, welche die That allein bekräftigen und außer Zweifel sezzen kann, und widerfährt dem Vorgeber einer Thatsache durch den Andern, der sich des Verstorbenen annimmt, nicht unrecht, indem dieser eine Maxime für rechtlich, also für allgemein ausgiebt, welche es doch nicht seyn kann, da er selbst von der That, welche dem Verstorbenen vorgeworfen wird, keine völlige Gewißheit haben kann? Zur Rechtfertigung eines angeklagten Verstorbenen giebt es kein anderes öffentliches Tribunal, als die schriftliche Mittheilung der Beweise und Gegenbeweise, welche man mit Liebe zur Wahrheit, und mit Achtung gegen das Recht, vorträgt. Und eine solche Maxime widerstreitet auch im geringsten dem Rechte nicht; denn niemand kann wollen, daß nie irgend eine Thatsache, sie gereiche nun dem Thäter zur Ehre oder zur Schande, bekannt werde, sondern jeder muß wünschen, daß die Wahrheit durch Beweise und Gründe allein triumphire.

Zwei und zwanzigster Brief.

Wer ist Staatsbürger?

Die Menschen sollen unter Rechtsgesezzen beisammen leben, und einander als juridische Personen achten; allein der Hang einander, wenn sich Gelegenheit darbietet, oder wenn einer an Kräften dem Andern überlegen ist, zu beeinträchtigen und unrecht zu thun, hat in jedes Menschen Herz Wurzel geschlagen, keiner ist geneigt, freiwillig den Geboten und Verboten der Pflicht und den Foderungen des Rechts zu gehorchen, und jeder muß entweder mit Gewalt gezwungen oder mit Furcht bedrohet werden, das zu thun, was ihm Vernunft und Gewißen zu befolgen gebieten. Was soll nun der Mensch thun, sowohl sich als auch Andere gegen Unrecht zu schüzzen? Es giebt kein anderes äußeres Mittel, die Menschen an allgemeine Gesezze zu gewöhnen, und mit einem moralischen und rechtlichen Leben vertraut zu machen, als der Staat, welcher sich auf eine rechtlich-organisirte Konstitution stüzt. Eine solche Verfaßung, welche ein Werk der Weisheit und der Klugheit ist, und zu deren Laune das Recht und die Erfahrung das Ihrige beigetragen haben, macht das Recht wirklich, indem es die Willkühr Aller einem und demselben Gesezze unterwirft. Sie darf aber so lange nicht auf den Beifall der Vernunft und des Rechts Anspruch machen, als in ihr nicht die Gewalten als nothwendige Bedingung einer äußern Wirklichkeit des Rechts von einander getrennt

sind,

sind, und sie kann nicht eher auf die Zustimmung der Klugheit und der Erfahrung rechnen, als diese Gewalten in ihren Wirkungen nicht nothwendiger Weise so zusammenstimmen, daß ihr Resultat eine durchgängige Handlung des Rechts sey.

Nun fragt es sich, ob jeder Mensch, welcher in einem Staate lebt, ebendadurch Staatsbürger sey, oder ob noch mehrere Eigenschaften dazu erfodert werden, um auf diesen Tittel Anspruch machen zu können? Hr. Prof. Jakob sagt in seinem Naturrecht p. 471.: „Staatsbürger seyen alle die, welchen ein Stimmrecht in den öffentlichen Volksversammlungen, in Ansehung der Staatsangelegenheiten, zukommt. Dieses Recht aber haben nicht alle, welche sich auf einem Staatsgebiete befinden, sondern nur die, welche daßelbe entweder von Natur besizzen, oder die, welchen es die natürlichen Eigenthümer des Bodens gesezmäßig verliehen haben.“ Es fragt sich nun, was gehört dazu, seine Stimme in den öffentlichen Angelegenheiten zu geben? Mündigkeit des Verstandes, d. h. ein freier und selbstthätiger Gebrauch deßelben, und Einsicht in die Tauglichkeit und Rechtmäßigkeit der Mittel, welche zur Durchsezzung des Rechts im Staate und zum allgemeinen Besten beitragen, sind die nothwendigen Erfoderniße, um zu bestimmen, was recht und nüzlich für den Staat sey, und also zum Bürgerleben. Da sich aber nicht allgemein ausmachen läßt, wenn jemand intellektuell oder moralisch mündig sey, und da sich also kein öffentliches Gesez über diesen Gegenstand denken läßt, weil es ihm an der Einstimmigkeit der Willkühr

Aller fehlen würde, so muß man ein äußeres Kennzeichen der wahrscheinlichen Mündigkeit des Verstandes und der Vernunft aufsuchen, und dieses kann kein anderes, als die physische Mündigket seyn. Ein bestimmtes Alter muß also, als die Bedingung des Genußes des Rechts, über öffentliche Angelegenheiten mit berathschlagen zu können, angenommen werden. Wollte man diese Bestimmung zur Befugniß an bürgerlichen Angelegenheiten Antheil nehmen zu können, nicht gelten laßen, so fragt sich wiederum, wer kann von rechtswegen bestimmen, ob jemand seiner Denkkraft und seiner Freiheit nach Mündigkeit habe oder nicht? Stekt sich nicht jeder ein anderes Ziel dieser Mündigkeit auf, und macht nicht Einer größere, der Andere geringere Foderungen dazu nach dem Grade seiner selbsteigenen Einsicht und Uibung im Denken? Der Selbstdenker würde niemand für mündig erklärt wißen wollen, als wer sich seines Verstandes und seiner Freiheit in allen Angelegenheiten des menschlichen Lebens, auch auf die Gefahr zu irren, bediente. Sein Wahlspruch ist: Sapere aude, und hiernach entscheidet er über den Werth seines Gleichen. Es läßt sich also über die intellektuelle Mündigkeit kein Gesez als öffentlich denken, weil es an einem Merkmale fehlt, worüber sich alle vereinigen zu können, unmöglich ist. Die moralische Mündigkeit ist entweder eine Mündigkeit vor dem Gerichtshofe des innern oder des äußern Rechts. Das Forum des Gewißens erkennt niemand für mündig, als wer nicht allein eine vollständige Kenntniß der sittlichen Gebote und Verbote hat, sondern wer auch alle seine Handlung aus Achtung gegen die bloße Vernunft

zu

zu thun, und durch sein ganzes Leben der Idee der Heiligkeit, welche ihn in allem seinen Thun und Laßen leitet, und welche ihn stets zur Nacheiferung im Guten aufmuntert, nachzukommen bemüht ist. Die rechtliche Mündigkeit besteht in einer steten und treuen Befolgung aller Gesezze des äußern Rechts; aber an diese allgemeine Gesezlichkeit muß der Mensch erst im Staate gewöhnt werden, wenn man Gehorsam gegen das Recht erwarten will. Es kann also auch hierüber kein Staatsgesez verfügen. Und da nun jede Verfügung des Staates, welche sich nicht als allgemein vor dem Gerichtshofe des äußern Rechts denken läßt, widerrechtlich ist, so darf weder die intellektuelle, noch die moralische, noch die rechtliche Mündigkeit, als die Bedingung der Befugniß, Bürgerrechte zu genießen, angesehen werden. Herr Prof. Jakob sagt: „Nicht alle haben das Stimmrecht rc., sondern nur die, welche daßelbe entweder von Natur besizzen u. s. w. Wer sind denn nun diese Besizzer? Liegt der Rechtsgrund, warum sie dieses Stimmrecht besizzen, in der menschlichen oder in der äußern Natur? Physisch-mündig werden alle, aber nicht moralisch und intellektuell, und in unserer Natur giebt es nicht mehr als diese drei Arten der Mündigkeit, weil der Mensch nicht mehr als drei Anlagen von Natur hat. Es scheint also ein Grund außer unserm Gemüthe aufgesucht werden zu müßen, der jemand das Recht in öffentlichen Versammlungen zu stimmen ertheilt. Vielleicht ist es das Eigenthum überhaupt. Allein jeder, welcher lebt, und also thätig ist, und seine ursprünglichen Anlagen gebraucht, besizt Eigenthum, also müßte jeder das

Stimmrecht haben. Oder versteht man blos unter dem Eigenthume das Grund- oder Geldeigenthum? Aber nun fragt es sich, ob diese Arten von Eigenthum mehr Geschiklichkeit geben, die Pflichten eines guten Bürgers zu erfüllen, als die andern Arten? Machen sie etwann die Stimmgeber redlicher, die Gesezgeber einsichtsvoller, und die Richter unpartheiischer? Allein auch hierüber läßt sich kein öffentliches Gesez denken; denn alle öffentlichen Gesezze müßen angesehen werden können, als hätten Alle darein gewilligt, sie müßen daher für Alle gleich seyn, um ihnen das Beiwort rechtlicher Gesezze geben zu können. Keine Aeußerung der menschlichen Natur muß durch sie besonders begünstigt werden, sondern alle müßen frei und thätig seyn können. Geld- und Grundeigenthum sind gänzlich Produkte des Eigennuzzes, und haben keine Spur von den Anlagen für die Menschheit und für die Persönlichkeit bei ihrer Erwerbung aufzuweisen. Es ist daher das widerrechtlichste Verfahren nur diese beiden Arten des Eigenthums, die gerade die thierischsten sind, als Bedingung des Genußes der politischen Rechte festzusezzen. Man beleidigt durch eine solche Maxime nicht allein den Verstand und das Gewißen des Menschen, sondern man hebt auch alles Aeussere geradezu auf. Man erzieht die Menschen blos zum Eigennuzze, man erwekt in ihnen blos die Anlage für die Thierzeit, und erstikt die Aeußerungen der Anlagen für die Menschheit und für die Persönlichkeit, und man spricht den Menschen dadurch gleichsam von der Befolgung der Rechtsgesezze frei. Und in welcher Verbindung steht denn eine solche Qualifikation zum Genuß

der

der Bürgerrechte mit dem Zwekke des Staats — alle Widerrechtlichkeit unmöglich zu machen? Man macht den Eigennuz zum Herrscher der Menschen, und der Zwek des Staats fodert doch, daß dieser soll unter die Rechtsgesezze gebeugt werden! Auch macht man die Steuern zur Ausübung der Befugniß, in den öffentlichen Versammlungen seine Stimme zu Gesezzen geben zu dürfen. Steuern sind Mittel, den Staatszwek zu befördern, aber sind es nicht auch Tugend, Rechtschaffenheit, Einsicht und Kenntniße? Was vermag ein Staat ohne Männer von Talenten, welche diese durch Uibung ausgebildet und zu allerlei Zwekken tauglich gemacht haben?

Wir haben nunmehro gesehen, daß kein öffentliches und allgemeines Gesez über keine der Bedingungen, welche wir oben als Befugniße, politische Rechte zu genießen, angeführt haben, statt finden kann und darf, als über die physische Mündigkeit, welche Allen, wenn sie am Leben bleiben, zu Theil wird. Jeder physisch Mündige kann also Staatsbürger seyn, aber darf er es auch? Der Zwek des Staats ist Schuz Aller unter gleichen Bedingungen, und also der allgemeinen und gesezlichen Gleichheit. Diesen Zwek sollen Alle wollen und können, sogar im Falle ihrer Weigerung dazu gezwungen werden. Es fragt sich nun, in welchem Verhältniße steht die physische Mündigkeit mit diesem Zwekke? Da der Mensch außer sich wirkt, und also einen praktischen Einfluß auf Andere hat, so kann er nur in einem dreifachen Verhältniße mit seines Gleichen stehen, welches die rechtlichen von seinem Wesen unabtrennlichen Eigenschaften angiebt, und welche

vernichten

vernichten oder nicht anerkennen zu wollen, alles Zusammenleben der Menschen unter öffentlichen Rechtsgesezzen unmöglich macht. Jeder ist als Mensch selbstständig, als Bürger frei, und als Unterthan gleich. Diese drei Verhältniße geben die unveräußerten Rechte des Bürgers an, und ihre Ausübung ist die nothwendige Bedingung zu einem rechtlichen Beisammenseyn mit seines Gleichen. Und diese Rechte kann und soll der Mensch nicht aufgeben, ohne sich zu einer bloßen Sache zu machen, welches aber nicht geschehen kann, da er eine juridische Person ist. Und da der Mensch diese Rechte von Natur besizt, so ist es keine Frage mehr, ob er von diesen Rechten Gebrauch machen dürfe, sondern blos, wenn tritt in seinem Erdenleben der Zeitpunkt ihres Genußes nothwendig ein? Welches sind denn nun die unveräusserlichen Bürgerrechte? Es sind die Selbstständigkeit als eines Menschen, die Freiheit als eines Bürgers, und die Gleichheit als eines Unterthans. Als Mensch ist jedermann Zwek an sich, und kann treiben und thun, was er will, wenn er nur dieses Recht an Andern ehrt. Niemand darf ihm als einem solchen etwas vorschreiben, sondern er ist in allen Dingen sein eigener Herr, er ist daher selbstständig. Als Bürger ist jedermann frei, und jedes Gesez im Staate muß angesehen werden können, als ein Produkt seiner eigenen Einsicht und Willkühr, und als Unterthan ist jedermann gleich. Alle mit ihm Verbündete sind an ebendieselben Gesezze als er gebunden, und er braucht keinen im Volke als einen Obern zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so zu verbinden das Recht hat, als dieser ihn. Uibe

jemand

jemand Zwang gegen ihn aus, so darf er ihn wieder zwingen, und dieser Zwang folgt unmittelbar aus dem Begriffe eines äußern Rechts. Der Inhalt des Staatszweks ist daher Schuz der Selbstständigkeit, der Freiheit und der Gleichheit Aller unter der Einschränkung, daß diese Bürgerrechte nach einem allgemeinen Gesezze mit einander bestehen können. Wenn daher ein Attribut am Menschen, das allgemein ist, und das alle juridische Persönlichkeit ehrt, aufgefunden wird, so ist sein Daseyn die Berechtigung des Anfangs zum Genuße der Bürgerrechte, und diese Merkmale werden blos an der physischen Mündigkeit des Menschen angetroffen. Jeder physisch Mündige ist daher von rechtswegen Bürger; denn es läßt sich ein Rechtsgesez darüber denken, und man kann jeden in diesem Zeitpunkte als einen solchen vorstellen, welcher im Stande ist, zur Beförderung des allgemeinen Staatszweks beizutragen.

Da nun aber Gebrechen eintreten können, die nicht den Zwek des Staats befördern können, sondern ihm vielmehr hinderlich sind, als Blödsinn, Wahnsinn, Tollheit u. s. w. so findet eine Ausschließung dieser Kranken von der wirklichen Ausübung ihrer Bürgerrechte von rechtswegen so lange statt, als bis sie wieder ihres Verstandes mächtig sind, ihre juridische Persönlichkeit behaupten können, und bis sie wieder die Bedingung des Genußes der Bürgerrechte seine Stimme in den öffentlichen Versammlungen mit Besonnenheit zu geben, zu erfüllen im Stande sind.

Kant

„Kant behauptet nun, die Fähigkeit der Stimmgebung mache die Qualifikation zum Staatsbürger aus; jene aber sezze die Selbstständigkeit deßen im Volke voraus, der nicht blos Theil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied deßelben, d. h. aus eigener Willkühr in Gemeinschaft mit Andern handelnder Theil deßelben seyn will." Allein es fragt sich, was denn dazu erfodert werde, damit jemand seine Stimme in einer Volksversammlung geben könne? Ist dazu Unabhängigkeit der Existenz oder blos Mündigkeit des Verstandes nöthig, welche aus dem Eintritt der physischen Mündigkeit geschloßen wird? Ist es nicht eine Ungerechtigkeit, daß, da Alle im Staate leben, also Alle einen und denselben Zwek haben sollen, doch nicht Alle Staatsbürger seyn dürfen, und daß alle diejenigen davon ausgeschloßen sind, welche ihr Brodt im Dienste Anderer erwerben? Jeder Mensch lebt und treibt ein gewißes rechtliches Geschäft, und keine solche Beschäftigung hat vor dem äußern Rechte einen Vorzug vor der Andern, und warum soll nun blos derjenige Staatsbürger seyn, welcher durch Zufall ein Geschäft treibt, wo er seine Existenz und seine Erhaltung nicht der Willkühr eines Andern im Volke zu verdanken hat, sondern seinen eigenen Kräften, Rechten und Glüksgütern? Wird nicht durch die Ausschließung vom Staatsbürgerrechte die Freiheit und Gleichheit, welche eben so nothwendig, als die Selbstständigkeit aus den Verhältnißen der Menschen gegen einander hervorgehen, gekränkt, und haben diese sich nicht mit Recht über Läsion, also über eine widerrechtliche Maxime zu beschweren? Und ist die Erklärung der

Selbst-

Selbstständigkeit, da diese dem Menschen als Menschen zukommt, nicht willkührlich, wie sie Kant giebt? Warum soll denn gerade die Unabhängigkeit der Erhaltung eines Menschen von der Willkühr eines Andern unter der Selbstständigkeit verstanden werden? Hat denn jener nicht seine Einwilligung zu dieser Dienstleistung gegeben, und hat er nicht dadurch den Charakter der Selbständigkeit geoffenbaret? Und warum soll denn ein solches Leben weniger rechtlich, d. h. unrecht in Beziehung auf den Genuß des Staatsbürgerrechts seyn, als eine gänzliche unabhängige Existenz? Hat denn der Thäter eine solche Lage, wo er nicht durch sich allein existiren kann, verschuldet, da man ihn deshalb straft? Aber da die Selbstständigkeit dem Menschen als einem der Rechte fähigen Wesen zukommt, so kann sie keinem Sterblichen abgesprochen werden. Und was ist denn die Selbstständigkeit? Sie besteht in dem Rechte, sein eigener Herr zu seyn, und in allen Dingen nach eigener Willkühr handeln zu können, so lange man dabei nach einer allgemeingültigen Maxime verfährt. Und wenn jemand dem Andern Dienste leistet, geschieht denn dieses nicht mit jenes Einwilligung, und hat er nicht selbstständig gehandelt, da er sich selbst und frei dazu verpflichtet hat? Stand nicht die Wahl der Personen, welchen er Dienste leisten wollte, in seiner Willkühr? Wäre dies nicht, so wäre er Sklave, und gar keiner Pflichten gegen den Andern fähig, und also an keinen Vertrag gebunden. Die Unterscheidung in aktive und paßive Bürger, welche Kant macht, scheint mir unrichtig zu seyn, weil sie der

Qualität

Qualität eines der Rechte fähigen Wesens widerspricht, aber auch zugleich widerrechtlich, weil sie das Recht selbst zur Chimäre macht. Denn wie kann jemand noch als ein juridisches Subjekt, also als ein Mensch in der Welt der Erscheinung angesehen werden, wenn er nicht zu jedem öffentlichen Gesezze, welchem er Gehorsam leisten soll, seine Beistimmung und seine Einwilligung gegeben hat, und wenn er nicht jeden im Volke rechtlich zwingen kann, sich demselben Gesezze, welchem er ihn unterwerfen will, zu unterwerfen. Und vernichtet nicht die Paßivität eines juridischen Subjektes, die eine Ausnahme von dem Rechtsgesezze ist, das Recht selbst? Wer mit jemand in einem Staate lebt, und physisch mündig ist, (und diese Bestimmung ist keine Ungerechtigkeit, weil alle die, welche am Leben bleiben, von Natur dahin kommen, und weil sich darüber ein öffentliches Gesez denken läßt) soll Staatsbürger seyn, weil er als Mensch einen praktischen Einfluß auf Andere hat, und daher in einem rechtlichen Verhältniße mit ihnen steht. Es ist überdies die größte Ungerechtigkeit gegen Menschen, wenn man sie nach Gesezzen richtet, wozu sie nicht ihre Einwilligung gegeben zu haben können angesehen werden. Jede Bedingung, welche des Staatsbürgerrechtes nicht alle von Natur fähig macht, ist widerrechtlich, weil sie sich auf zufällige Umstände, welche dem Einen günstig, dem Andern ungünstig sind, gründet. Ich weiß daher auch nicht, wie man rechtlicher Weise den Frauenzimmern das Staatsbürgerrecht verweigert, so lange man sie noch auf Treu und Glauben für Menschen hält. Jezt scheint sie

alles

alles öffentlich=sich rechtlich=nennende Verfahren gegen sie aus der Klaße der Menschen zu verweisen; aber wenn dies geschehen soll, so muß man beweisen, daß sie keine Menschen sind. Der Naturunterschied des Geschlechts berechtigt doch zu keinem Unterschiede des Rechts, welches für alle Menschen gleich seyn muß, weil es in der Einschränkung der Willkühr Aller auf gleiche Bedingung besteht. Und ist der Staat nicht beiden Geschlechtern gemeinschaftlich? Können nicht beide wegen der Unsicherheit, welche sie durch ein gesezloses Leben verursachen, gezwungen werden, in einen bürgerlichen Verein zu treten, und warum soll denn nun die eine Hälfte Vortheile und Rechte genießen, die andere aber unterdrükt und bevortheilt werden? Die Gefahr, welcher man sich aussezte, wenn man auch dem weiblichen Geschlechte bürgerliche Rechte gäbe, kann doch zu keiner Ungerechtigkeit berechtigen, oder das Wahre in Falsch verwandeln. Was geht denn dem Staate die Naturbestimmung jedes Geschlechts an, da er beide Geschlechter als gleich, frei und selbstständig behandeln soll, weil beide moralische Wesen, welche in Wechselwirkung mit einander stehen, sind? Und ist denn das, was bis jezt noch nicht gewesen ist, unrecht, und das, was schon gewesen ist, recht? Macht das Daseyn und der Erfolg eine Sache recht, welche vorher unrecht war? Wäre es nicht eben so viel, als wenn jemand behaupten wollte, die republikanische Regierungsform, welche sich auf das rechtliche Prinzip der Theilung der Gewalten gründet, sey widerrechtlich, weil bis noch vor ein paar Jahr-

zehend

zehenden keine wahre und rechtlich-organisirte Republik existirt habe, sondern blos heillose Demokratien oder menschenvernichtende Aristokratien? Mir scheint daher von dem äußern Rechte nichts gültiger zu seyn, als was Allen erlaubt ist. Und warum soll eine ganze Hälfte unserer Gattung von Etwas, das Alle eine Pflicht zu thun haben, was Alle angeht, und was also dem Rechte nach Allen zukommt, ausgeschloßen werden? Fiat iustitia, et pereat mundus.

Drei

Drei und zwanzigster Brief.

Ist jeder Widerstand des Volks gegen seinen Souverain unrecht, und ist also jede Revolution widerrechtlich?

Das Recht läßt sich nicht aus geschehenen Dingen entwikkeln, sondern es muß in der menschlichen Natur aufgesucht werden. Allein alles, was gethan und gelaßen wird, und was ein Produkt der menschlichen Freiheit ist, muß sich unter seinem gewaltigen Scepter biegen, der so weit reicht, als Menschen leben. Es sind einige Revolutionen gelungen, andere sind mißglükt; mancher Widerstand gegen die oberste Gewalt hat sie gestürzt und vernichtet, weil sie nicht auf den allgemeinem Volkswillen beruht, und sich nicht auf die Meinung des Volks stüzte; manche Männer sind als Rebellen gebrandmarkt worden, welche den seelenlosen und zerstörenden Despotismus das Mordbeil aus der Hand reißen wollten. Glükliche Aufrührer ehrt die Nachwelt, Unglükliche verwünscht sie! Verdient denn das Glük allein die Achtung der Vernunft? Warum soll auch noch das Unglük die Schmach und den Vorwurf der Ungerechtigkeit erdulden? Sind denn nicht Glük und Unglük, Recht und Unrecht so verschiedene Begriffe, daß man eher den Himmel und die Erde mit einander paaren könnte, als diese Begriffe identisiren? Woher kommt es nun, daß bei Staatsrevolutionen das Glük allein recht, und das Unglük unrecht thut? Warum soll der Erfolg über das entscheiden,

entscheiden, was geboten, und wobei doch blos die Maxime des Handelnden zu beurtheilen ist? Giebt es denn keine allgemeine Regel, die den leidigen Zufall nach einer solchen Beurtheilung ausschlöße, und die streng und unpartheiisch das Unrecht tadeln, und wenn es auch in Purpur prangte, und die mit heiligem Scheu das Recht erhebt, wenn es auch im Staube kriechen sollte? In dem Leben einzelner Menschen und in ihren Verhalten gegen ihres Gleichen unterscheiden wir streng das Recht von dem Erfolge, wir verachten das Glük, wenn es sich auf den Trümmern des Rechts emporhob, und betrachten das Unglük mit Bewunderung, wenn ihm das Recht vorzüglicher schien, als ein Leben in Glanz und Ehre. Uiber das Privatleben der Menschen waltet also unpartheiisch die Gerechtigkeit, und vertheilt Lob und Tadel, wie es die Menschen verdienen. Die Maxime und die Absicht, welche die einzelnen Sterblichen gegen ihres Gleichen ihren Handlungen zum Grunde legen, sondern und läutern wir streng, und geben ihnen den lautesten und unbedingtsten Beifall, wenn sie die Feuerprobe des Rechts aushalten, und drükken unsern innigsten Abscheu und unsern tiefsten Unwillen aus, wenn irgend jemand das Unrecht dem Rechte vorgezogen hat. Woher kommt es nun, daß einzelne Männer, welche vor ihrem Gewissen schuldlos, weil sie ein Gebot der Vernunft bei ihren Handlungen zu erfüllen glaubten, sind, und welche eben so wenig den äußern Gerichtshof des Rechts scheuen dürfen, woher kommt es denn, daß sie zu einer Beute der öffentlichen Verachtung gemacht, und daß sie mit Fluch und Schimpf überhäuft worden sind, und das

selbst ihre Asche noch verwünscht wird? Was berechtigt uns, die Menschen mit einem doppelten Maaßstabe zu meßen, und eine Handlung, wenn sie gelingt, mit Lob zu überhäufen, und wenn sie mislingt, mit Wuth über sie herzufallen, und ihren Charakter zu brandmarken? Wäre Mirabeau nicht glüklich gewesen, so würde sein öffentliches, wie sein Privatleben an den Pranger der öffentlichen Verachtung gestellt worden seyn. Man würde ihn als einen Aufrührer verwünscht, als einen ungerechten Mann mit Schmach und Schande überhäuft, und mit den entehrendsten Namen belegt haben? Aber in welchem Glanz steht jezt sein Name da, und wie wird sein öffentliches Leben gepriesen, da ihn im Falle des Mislingens seines Unternehmens nicht allein das Schaffot erwartete, sondern da man ihn auch daßelbe verdient zu haben geglaubt hätte? — Hätte daher nicht seine Kühnheit, seine Beredsamkeit und seine Freiheitsliebe den Sieg gekrönt, so würde er verachtet und geschmäht den langen Schlaf des Todes schlafen; aber jezt wird er der Held, der Befreier und der Retter des Menschengeschlechts genannt. War seine Handlung vorher unrecht, wie konnte sie denn der Erfolg zum Rechte machen, und welche magische Kraft, das Unrecht in Recht, den Teufel in die Gottheit zu verwandeln, steht denn dem Glükke, einer Göttin, welche blind ist, welche oft das Verdienst mit Füßen tritt, welche den edlen Mann in den Kerker einschließt, und dem Bösewicht auf den Thron sezt, zu Gebote? Es ist eine wunderbare Erscheinung, welche man hier in dem Urtheil der Menschen gewahr wird? Bleibt Unrecht Unrecht, oder wird oft etwas Unrecht

genannt,

genannt, was es nicht ist, oder woher rührt das Auffallende, das man in den Urtheilen der Menschen erblikt, wenn sie einen Glüklichen einen edlen Mann, und einen Unglüklichen einen Bösewicht, die doch beide einerlei Rolle spielten, und die einerlei Absicht hatten, nennen? Liegt nicht etwann diesem Urtheile eine Ahndung zum Grunde, die auf eine Wahrheit, welche die Beurtheiler von der Partheiliebe und von einer Verwirrung der Begriffe, welche ihrem Herzen und ihrem Verstande zur Schande gereichen würde, frei spricht?

Ehe wir nun aber der Ursache dieser Erscheinung weiter nachforschen, müßen wir vorhero untersuchen: ob irgend ein Widerstand gegen den Souverain rechtmäßig sey? Nun fragt es sich aber, was der Souverain sey? Daß es nicht die vollziehende noch die richterliche Gewalt seyn kann, leuchtet daraus hervor, daß diese beiden Gewalten die Aussprüche des Souverains beobachten und vollziehen, und daß sie an Regeln und Gesezze gebunden sind, welche eine höhere Autorität, als sie, zur Quelle haben? Also ist vielleicht die gesezgebende Gewalt als Organ alles Rechts, was in einem Staate gilt, der Souverain? Wem kommt aber diese Gewalt zu? Der ganzen Nation oder blos einigen Menschen, welche nicht vom Volke abgeordnet sind, in seinem Namen zu sprechen? Wäre das Leztere der Fall, so könnte dem Volke unrecht geschehen, was aber nicht seyn darf, weil das Volk im Staate die Quelle alles äußern Rechts ist? Woher kommt dies? Da das äußere Recht in der Einschränkung der Freiheit Aller auf die Bedingung des

Zusammen-

Zusammenstimmens mit der Freiheit von jedermann besteht, und da eine Menge von Menschen, die sich in einem Staate vereinigen, und also sich unter öffentliche Rechtsgesezze begeben, welche die ihrigen seyn müßen, weil diese ihnen sonst unrecht thun könnten, müßen dazu, als ihre Einwilligung gegeben zu haben, angesehen werden, so muß alles Recht, als von dem vereinigten Willen des Volks ausgehend, angesehen werden; denn wer steht dem Andern dafür, daß ihm bei einer Handlung nicht unrecht geschieht, wenn er nicht selbst dazu einzuwilligen berechtigt ist? Die gesezgebende Gewalt kommt also dem vereinigten Willen des Volks zu; denn da in der Einschränkung der Willkühr Aller auf gleiche Bedingung das Recht besteht, so muß von dem Volke alles Recht ausgehen, weil sonst ein Gesez, das anderswo, als in dem vereinigten Willen seinen Ursprung hätte, ihm unrecht thun könnte, und also einem öffentlich-rechtlichen Zustand widerspräche. Einstimmung ist nur durch den Beitritt Aller zur Gesezgebung möglich. Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, sofern ein jeder über Alle, und Alle über einen jeden ebendaßelbe beschließen, mithin nur der allgemein-vereinigte Volkswille gesezgebend seyn. Da es aber nicht geschehen kann, daß ein Volk stets versammelt und stets berathschlagend sey, so muß es aus seiner Mitte Abgeordnete wählen, welche in seinem Namen die gesezgebende Gewalt ausüben, und welche als Volksorganen zu betrachten sind. Es fragt sich aber, wie diese Versammlung zu organisiren sey, daß man auch versichert ist, daß sie nichts als den Volkswillen handhabt, und daß

sie diesem gemäß die Gesezze einrichtet? Schreitet nicht das Menschengeschlecht immer in der Aufklärung fort, und soll es nicht stets eine größere Vollkommenheit erreichen, und eine größere Masse von Einsichten erwerben? Wie kann man nun aber versichert seyn, daß, da sich der Volkswille nach den jedesmaligen Einsichten richtet, die Gesezgeber ihm nicht etwann gerade entgegen handeln? Bei jedem Gesezze ist zweierlei zu beobachten, die Form und der Inhalt deßelben. Kann die Form eines Gesezzes eine Veränderung leiden, wenn auch das menschliche Geschlecht bis ins unendliche vervollkommbar ist? Da die Form jedes Gesezzes blos in der Einschränkung der Willkühr Aller auf eine und dieselbe Bedingung besteht, und da sie also von allem Inhalte abstrahirt, so bleibt diese stets eine und dieselbe. Jedes Gesez ist daher gerecht, das für alle gleich ist; aber nicht immer ist es zwekmäßig, daß dieses Gesez gegeben werde, oder daß es existire. Und warum? Weil die Zwekmäßigkeit auf dem Inhalt beruht, und jezt etwas als schädlich und bedrükkend angesehen werden kann, was vor hundert und mehrern Jahren es nicht war, da die Menschen in ihren Kenntnißen weiter fortgerükt sind, und Erfahrungen gemacht haben, daß ein solches Gesez nicht das allgemeine Beste befördere, sondern hindere. Damit nun auch der Inhalt eines Gesezzes den Bedürfnißen einer Nation angemeßen sey, so muß der gesezgebende Körper immer erneuert, und durch neue aus dem Volke und durch das Volk erwählte Abgeordnete ersezt werden. Nicht die Form der Gesezze erfodert allein, daß die Gesezgeber immer gewechselt werden, sondern vorzüglich ihr

Inhalt,

Inhalt, weil dieser von der Erfahrung abhängt, und weil die Bedürfniße des Volks darüber nicht zu Rathe gezogen werden.

Ein Volk also, das eine gesezgebende Versammlung hat, welche es selbst wählt, und welche es stets erneuert, ist immer gewiß, daß ihm nicht unrecht geschehen könne, weil die, welche Gesezze in seinem Namen geben, gar nicht unrecht thun können, weil niemand, welcher über sich selbst etwas beschließt, sich unrecht thun kann. Worinn besteht nun die Souverainetät? Da sie die oberste Gewalt bedeutet, Gesezze zu geben, und etwas als Gesez mit öffentlicher Macht geltend zu machen, so kommt sie dem Volke zu, welches sie nicht veräußern kann, weil es sonst aufhören würde, ein Volk und ein Staat, also als eine Menge von Menschen, welche unter öffentlichen Rechtsgesezzen leben, zu seyn. Es ist daher eine Ungereimtheit zu sagen, das Volk könne auch seine Souverainetät veräußern; denn es wäre eben so viel, als wenn man alles Recht aufheben, und die Quelle deßelben selbst verstopfen, und dennoch noch nach dem Rechte entscheiden könnte. Die Souverainetät ist daher unveräußerlich, und kann nur übertragen werden. Diejenigen, welchen die gesezgebende Gewalt von dem Volke übertragen worden ist, sind der Souverain, welcher mit dem Volke in dem Namen deßelben spricht, und nichts thun zu können angenommen werden muß, als was das Volk selbst will; denn ist sie nicht sein Organ, und beruht nicht ihr Auftrag auf dem Volkswillen? Die gesezgebende Gewalt kann daher niemand unrecht thun, und alles,

was sie bekannt macht, kann nichts als das Recht selbst seyn.

Läßt sich nun ein Widerstand des Volks gegen seinen Souverain als rechtlich denken? Das Volk gehorcht entweder den Gesezzen nicht, oder braucht sogar Gewalt gegen die, welche die Gesezze zu vollziehen vom Staate bestimmt sind. Man kann daher einen negativen und einen positiven Widerstand annehmen, jener versagt blos den Gesezzen seine Unterwürfigkeit, und sieht sie als nicht existirend an, dieser thut nicht allein dies, sondern widersezt sich auch thätlich, und nimmt zur Gewalt seine Zuflucht, nicht allein die Gesezze, sondern auch ihre Vollzieher zu vernichten. Kein solches Verfahren kann allgemein seyn, und die Maxime, daß das Volk den selbst gegebenen Gesezzen nicht zu gehorchen brauche, oder sich Gewaltthätigkeiten gegen die bestehende Obrigkeit erlauben könne, hebt sich, als allgemein-gültig gedacht, selbst auf, und da es nun kein Recht im Staate giebt, außer den Aussprüchen des Souverains, und da dieser niemand unrecht thun kann, weil er nicht in seinem Namen, sondern im Namen des Volks spricht, also seine Ansprüche aus der reinsten Quelle des Rechts ableitet, und daher jedes seiner Gesezze, als aus dem allgemeinen Willen entsprungen, angesehen werden muß, so ist jeder Widerstand, er sei blos Unfolgsamkeit oder Thätlichkeit, gegen den Souverain, deßen Aussprüche über das Mein und Dein untadelich sind, widerrechtlich. Wollte man ihn als rechtlich ansehen, so müßte die widerstehende Macht als ein besonderer

derer Staat angesehen werden, was aber unserer Aufgabe widerspricht; denn eine Menge von Menschen, welche unter einerlei öffentlichen Gesezzen leben, und was also einen gesezgebenden und einen gehorchenden Theil voraussezt, machen erst einen Staat aus. Keine Widersezlichkeit gegen den Souverain kann rechtlich seyn, weil dies eben so viel wäre, als könnte Recht Unrecht seyn, und als könnte das Volk — die Quelle alles Rechts — sich selbst unrecht thun, und als könnte eine Handlungsweise allgemein seyn, welche sich vernichtet.

Was hat nun das Volk, wenn es mit seinem Souverain unzufrieden ist, und sich von ihm beeinträchtigt hält, zu thun? Zu gehorchen und zu schweigen, oder andere Repräsentanten zu wählen? Seine Pflicht erfodert, daß es dem Gesezze Gehorsam leiste, und weil nun alle Gesezze von dem Souverain (der gesezgebenden Gewalt) herrühren, und nicht allein als untadelich, sondern auch als heilig angesehen werden müßen, so sollen die Aufrührer mit Gewalt zum Gehorsam gebracht, und nach dem Maaße ihres Verbrechens gestraft werden. Das Volk hat aber nicht nöthig zu schweigen, sondern kann dem gesezgebenden Oberhaupte Vorstellungen, und ihn auf die Unzwekmäßigkeit und auf die Schädlichkeit der Gesezze (ungerecht kann der Souverain nicht handeln, so lange er die Freiheit Aller auf eine und dieselbe Bedingung einschränkt, aber wohl kann er durch sein Verfahren Nachtheil verursachen) aufmerksam machen. Wollte man auch das Recht der Vorstellung den Bürgern nicht einräumen, so wären sie Sklaven (was wider-

rechtlich ist) und keine Staatsbürger, welche Vorstellung zu machen berechtigt sind, weil jedes Gesez im Staate, als mit ihrer Einwilligung gegeben, muß angesehen werden können. Und wollte man den Unzufriedenen das Recht, neue Abgeordnete vor der im Gesezze bestimmten Zeit zu wählen, einräumen, so würde es eine höhere Gewalt im Staate als den Souverain geben, und dieser würde dem Volke unrecht thun können, welches sich doch widerspricht. Daß nun eine Nation oder ihre Repräsentanten die Quelle alles Rechts sind, beruht darauf, daß kein äußeres Recht denkbar ist, als blos so, daß alle Akte der Gesezgebung müßen, als aus dem gemeinsamen und einstimmigen Willen des Volks entsprungen, betrachtet werden. Der Souverain erklärt nunmehro durch einen besondern Akt etwas für ein Gesez, welches seine Rechtmäßigkeit dadurch beweiset, daß es für Alle gleich ist, und daß kein Ansehen der Person vor ihm gilt.

Man thut daher sehr unrecht, wenn man dem Souverain nicht gehorcht, und man sezt sich durch einen solchen Versuch der härtesten Strafe aus, weil man durch seine Widersezlichkeit das Recht selbst zu vernichten droht. Ein Volk, so lange es sich nicht in einen Staat vereinigt hat, und also keine oberste Macht anerkennt, welche Gewalt über daßelbe hat, ist ein Haufe einzelner Menschen, welche wohl Rechte haben, aber dieselbe nicht achten, und sie nicht beschüzzen können; denn dazu wird Einstimmigkeit Aller im Volke, und Macht, das Recht durchzusezzen, erfodert. Es ist daher nur durch die Unterwerfung unter den Willen des Souverains ein rechtlicher

Zustand möglich, worinn nun keine Handlung rechtlich ist, als welche durch das Gesez geboten, und keine unrecht ist, als welche durch daßelbe verboten ist. Wollte nun das Volk wegen eines unerträglichen Mißbrauches der obersten Gewalt nicht mehr gehorchen, so müßte ein besonderes öffentliches Gesez vorhanden seyn, welches diesen Widerstand erlaubte. Dieses wäre aber eben so viel, als wenn die oberste Gesezgebung eine Bestimmung in sich enthielt, nicht die oberste zu seyn, und als wenn sich das Volk als Unterthan in einem und demselben Urtheile zum Souverain über den machen könnte, welchem es unterthänig, und welchem es Gehorsam schuldig ist. Da sich dieses nun auch widerspricht, und da doch jemand zwischen zwei streitenden Partheien entscheiden muß, wenn sie nicht Richter in ihrer eigenen Sache seyn wollen, wer soll in dem Streite zwischen dem Souverain und dem Volke Richter seyn? Denn es sind in diesem Falle zwei verschiedene moralische Personen, und niemand kann in seinen eigenen Angelegenheiten, als rechtlich zu entscheiden, angesehen werden, und da nun das Volk dies thun will, so handelt es widerrechtlich, und sein Widerstand ist das höchste Unrecht, weil er das Recht von Grund aus zu vernichten trachtet.

Wie muß nun aber eine Verfaßung als Wille des Souverains beschaffen seyn, um selbst als rechtlich angesehen werden zu können; denn könnte diese unrecht thun, welches geschehen würde, wenn das Volk dabei nicht konkurrirte, und also kein Gesez mit seiner Einwilligung gegeben, könnte betrachtet werden. Wie kann man

man nun diesem Verdachte abhelfen? Jede Verfaßung muß republikanisch seyn; denn da zu der Aufgabe, daß Recht soll wirklich seyn, und jedem soll, was recht ist, widerfahren, drei rechtliche Akte nothwendig sind, so müßen drei verschiedene Gewalten im Staate angenommen werden. Die Eine giebt Gesezze, die Andere entscheidet darnach, und die Dritte vollzieht das Gesez. Diese Gewalten müßen aber auch von einander getrennt seyn, damit nicht etwann Partheilichkeit scheine den Ausspruch gethan, Eigennuz das Gesez gegeben, und eigenmächtige Willkühr daßelbe vollzogen zu haben.

Die gesezgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volks zukommen, denn sie soll niemand unrecht thun können, und niemand als das Volk selbst kann sich durch sein Gesez nicht selbst beeinträchtigen. Die andern beiden Gewalten müßen besondern vom Volke gewählten Abgeordneten übertragen werden, welche im Namen des Souverains das Gesez vollziehen und darnach entscheiden. Diese drei Gewalten enthalten das Verhältniß eines allgemeinen Oberhauptes zur vereinzelten Menge des Volks als Unterthans, d. h. des Gebietenden gegen den Gehorsamenden. Der Akt nun, wodurch sich ein Volk zu einem Staate konstituirt, ist der ursprüngliche Vertrag, nach welchem alle im Volke ihre äußere gesezlose Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens durch Gewalt zu schüzzen, und sie in einem gesezlichen Zustande unvermindert und unverlezt zu erhalten. Ist es nun nöthig, daß dieser besondere Vertrag ausdrüklich abgeschloßen werde, oder

besteht derselbe nur in der Idee? Da Gewalt und List von der Einen Seite, und Furcht und Unmacht von der Andern die Schöpfer der Staaten gewesen sind, und also dabei an keinen Vertrag, welcher absichtlich abgeschloßen worden wäre, zu denken ist, so kann man diesen Vertrag in diesen Staaten nur in der Idee voraussezzen. Aber da es doch nothwendig ist, zu wißen, was Einer dem Andern schuldig sey, so erfodert es die Pflicht eines Volks, durch einen bestimmten Vertrag zu erklären, was jeder für Rechte habe, und wie diese geschüzt werden sollen. Dieses geschieht nun durch eine Verfaßung, welche sich auf den Grundsaz der Freiheit stüzt, und welche also die verschiedene Gewalt von einander trennt; denn da bei einem Staate, welcher keine Verfaßung hat, stets der Anschein als Unrecht bleibt, und immer ein Verdacht der Partheilichkeit an der Stelle des Rechts hängt, so giebt es kein anderes Mittel, als sich eine rechtliche Verfaßung zu geben. Diese drei Gewalten im Staate, sind erstlich: einander als so viele moralische Personen beigeordnet, d. h. die eine ist das Ergänzungsstük der Andern zur Vollständigkeit der Verfaßung; aber sie sind zweitens auch einander untergeordnet, so, daß einer nicht zugleich die Verrichtung der Andern, der sie zur Hand geht, sich anmaßen kann, sondern ihr eigenes Prinzip hat, d. h. zwar in der Qualität einer besondern Person, aber doch unter der Bedingung des Willens einer obern gebietet; und drittens müßen sie auch so beschaffen seyn, daß durch die Vereinigung Beider jedem Unterthan widerfahre, was recht ist, und daß also jedem sein Recht ertheilt werde.

Da

Da nun gegen die gesezgebende Gewalt kein Widerstand statt finden darf, ist dieser etwann gegen die vollziehende und richterliche rechtmäßig? Da diese beiden Gewalten durch die Gesezze, vermöge welcher sie thätig sind, gebunden sind, was sie thun und was sie laßen sollen, so beobachten sie entweder diese Gesezze oder nicht. Thun sie das Erste, so ist jeder Widerstand gegen sie eben so widerrechtlich als gegen die gesezgebende Gewalt, weil sie den Willen derselben vollziehen, der sonst ohne Effekt bleiben würde. Sie handeln hierin gänzlich im Namen des Souverains, und aller Ungehorsam gegen sie ist widerrechtlich. Uibertreten sie aber die Gesezze selbst, und achten nicht die Aussprüche des Souverains, so sind sie nicht mehr, als zur Staatsverfaßung gehörig anzusehen. Ihr Verfahren ist rebellisch, und sie können mit Recht entweder zum Gehorsam gezwungen, oder abgesezt und gestraft werden. Aber handelt man dabei nicht widerrechtlich? Da ein besonderes Gesez, das die Sanktion des Regenten hat, ihnen zu befolgen aufgegeben war, und da sie sich von der Unterwerfung unter daßelbe lossagten, und eine Maxime befolgten, welche keine Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesezze hatte, weil sie die äußere Willkühr Aller nicht auf eine und dieselbe Bedingung einschränkte, so geschieht ihnen nur das, was nothwendig mit dem äußern Rechte verbunden ist, d. h. der Zwang gegen Sie als Ungehorsame ist rechtmäßig. Und da das Daseyn des äußern Rechts schon Zwang mit sich führt, so geschieht in diesem Falle diesen beiden Gewalten kein Unrecht. Denn, wenn man auch fragte, wer denn das Volk dazu berechtige? — so lautet die

Antwort:

Antwort: die Konstitution, von welcher das Volk die Quelle ist, und welche die gesezgebende Gewalt sowohl, als das Volk zu erhalten verpflichtet sind. Und wollte man darauf erwidern, daß also das Volk in seiner eigenen Sache Richter sey, welches nicht seyn dürfe, so würde man zu erwiedern berechtigt seyn, daß dies auch mit den beiden andern Gewalten der Fall sey. Ist daher die vollziehende Gewalt ungehorsam, so hat die gesezgebende Versammlung die Pflicht, das Volk gegen die Bedrükkung derselben zu schüzzen, und die Personen derselben zu strafen, weil sie nicht der Souverain, der freilich niemand unrecht thun kann, sind, sondern blos gewiße Funktionen, und also Pflichten übernommen haben, welche zur Wirklichkeit des Rechts nöthig sind, und welche zu vernachläßigen oder gegen sie zu handeln, das größte Unrecht ist.

Ist denn nun auch jeder Widerstand gegen einen Staat, welcher nicht rechtlich organisirt, und also nicht republikanisch ist, widerrechtlich? So lange das Volk die bestehende Gewalt als seinen Willen handhabend ansieht, und sie also für den einzigen rechtmäßigen Souverain erklärte, so hat jeder die Pflicht zu gehorchen, und jeder Widerstand ist widerrechtlich. Wenn nun aber das Gegentheil eintritt? Wenn das Volk deutlich einsieht, daß es gedrükt wird, daß seine Rechte nicht geachtet werden, daß das Unrecht selbst zu Gerichte sizt, und daß es gar keine Wahrscheinlichkeit hat, recht zu erhalten, was soll es da thun? Soll es noch ferner gehorchen? Da das Volk die Quelle alles Rechts ist, so

kann

kann es nichts ungerechtes thun, was es daher vornimmt, ist recht: denn es wäre widersinnig, ein anderes Recht als den Willen des Volks anzunehmen, weil alles Recht in der Einwilligung besteht, daß die Freiheit Aller auf gleiche Bedingung eingeschränkt werde. Wenn daher das Volk so verfährt, daß sich die Maxime seines Verfahrens, als allgemein denken läßt, so kann es niemand unrecht thun, und niemand hat ein Recht, sich zu beschweren, daß ihm unrecht widerfahre; denn es wäre eben so viel, als könnte Recht zugleich Unrecht seyn.

Es bleibt also in einer solchen Verfaßung dem Volke anheim gestellt, was es thun will. So lange dieses zufrieden ist, handelt die bestehende Gewalt nicht widerrechtlich, sie mag auch thun, was sie will, wenn aber dieses anfängt, seinen Unwillen zu äußern oder gar Widerstand zu gebrauchen, so sind alle Akte der bestehenden Gewalt unrecht, weil ihnen die Einstimmung des rechtmäßigen Souverains gebricht.

Was ist denn nun eine Revolution? Man sieht leicht ein, daß eine gänzliche Umänderung der Verfaßung und der Personen, welche diese handhaben, unter einer Revolution zu verstehen ist. Aber gewinnt das Volk dadurch, daß es an die Stelle der alten gesezlosen Herrscher neue eben so wenig das Recht achtende sezt, wenn es ihnen nicht die Macht benimmt, kein Unrecht thun zu können, und daß seinen kühnen und verwegenen Versuchen, das Recht verachten zu wollen, die Strafe auf dem Fuße nachfolgte? Man muß daher den Begriff von einer

Revo-

Revolution, welche das Volk macht, oder zu welcher es wenigstens seine Einwilligung giebt, erweitern, um auch zu wißen, was man denn für eine Absicht durch solch eine Handlung, welche alles umkehrt, habe. Mir scheint es, man müße nothwendig den Zwek, die Prinzipien der alten Verfaßung zu verändern, und auf andere Grundsäzze eine neue Verfaßung zu bauen, damit verbinden, wenn man nicht die Revolutionairs für unsinnige Narren erklären will. Eine Revolution scheint mir daher nicht allein eine Versagung des Gehorsams gegen die bis jezt bestehenden Gewalten zu seyn, sondern auch die Absicht, die bisherigen Prinzipien der Verfaßung zu verändern, und eine neue Verfaßung auf Grundsäzze zu erbauen, welche von der vorherigen verschieden ist, zu enthalten. Darf nun eine solche Handlung geschehen? Da eine Revolution nicht von der geringern Zahl einer Nation befördert und gebilligt werden, sondern von der Mehrheit oder von dem ganzen Volke genehmigt werden muß, so läßt sich ein solcher Akt der Willkühr, sobald die Nation darein willigt, von dem äußeren Rechte gegen alle Angriffe rechtfertigen. Die Nation, welche niemand unrecht thun kann, thut blos das, was ihr recht und gut dünkte, und seine Herrscher wären selbst an dem Ausbruche der Revolution schuld, weil sie nicht auf den mächtigen Geist der Zeit achteten, weil sie nicht mit der Aufklärung und dem Grade der Kenntniße unter dem Volke fortgiengen, und weil sie dem Volke Lasten aufbürdeten, welche dieses nicht mehr glaubte tragen zu können, und welche es daher durch eine Revolution für Unrecht erklärte. Die Beherrscher des Volks haben sich durch ihre Unwißen-

heit und durch ihre Bedrükkungen selbst den Verlust zugezogen, welchen sie erleiden! Sie können daher nur die Gerechtigkeit anklagen, welche bei diesen Handlungen Gericht über sie gehalten hat. Da nun allein die Verfassung, welche sich auf die Trennung der Gewalten gründet, rechtmäßig ist, und das Volk die Absicht hat, diese Foderung der Vernunft zu befriedigen, und da seine Herrscher selbst so unklug und unweise waren, nicht einzusehen, woran es lag, so hat das Volk, so bald sich die Wahrheit erklärte, und diese Aenderung nicht mißbilligt, sondern ihr Beifall giebt, in diesem Falle ein Recht, seine Verfaßung mit Gewalt zu ändern. Aber ist dabei das Volk nicht in seiner eignen Sache Richter? „Hierauf läßt sich erwiedern, sind es nicht auch die Regenten, und warum sollte jenem ein Recht verweigert werden, was man diesen so willig einräumt?“ Ist nun jedes öffentliche Verfahren des Volks so beschaffen, daß Aller Willkühr sich einem und demselben Gesezze zu unterwerfen gezwungen ist, so ist ihr Verfahren von dem äußern Rechte gerechtfertigt. Aber hört nicht einen Augenblik aller bürgerlicher Verein auf? Als die vollziehende Gewalt sich Rechte anmaßte, welche ihr nicht zukommen, und da es keinen Richter giebt, welcher rechtlich darüber entscheiden, und welcher also Richter seyn könnte, existirte denn da noch während dieser Zeit ein Staat? Gründet sich dieser nicht auf einen (idealen) Vertrag, welchen zu brechen entweder keiner Parthie oder allen erlaubt ist? Uiberdies treten bei einer Revolution augenbliklich neue Gewalten an die Stelle der alten, welche die Zügel der Regierung in die Hand nehmen,

und deren Recht zur Verwaltung der Staatsgeschäfte durch den Gehorsam, welchen ihnen das Volk erzeigt, anerkannt wird, und dadurch die Sanktion des Volks erhält.

Warum nennt man nun aber einen glüklichen Aufrührer einen gerechten, und einen unglüklichen einen ungerechten Mann? Warum überhäuft man jenen mit Lobsprüchen, welche man als verdient ansieht, und warum verwünscht man diesen, und warum hält man diesen jeder Strafe werth? Der Grund dieser Erscheinung liegt darinn, daß jener durch sein Verfahren den Wünschen des Volks oder doch der Mehrheit deßelben entspricht, und daher durch die Einwilligung dieses eine rechtliche Handlung gethan hat. Das Volk wünschte eine Veränderung der Regierungsform, es trat ihr daher augenbliklich bei, gab ihr seinen Beifall, und ertheilte ihr die Sanktion des Rechts. Dieser unternahm etwas, wozu das Volk nicht geneigt, und wozu es noch nicht reif war. Er handelte dem allgemeinen Willen entgegen, und konnte daher keinen Anspruch auf seine Beistimmung und auf seine Unterstüzzung machen. Er wird also mit Recht von dem äußern Rechte als schuldig angesehen, ob ihm gleich sein Gewißen von aller Schuld frei spricht, und ob er gleich redlich gehandelt hat, so hat er doch widerrechtlich verfahren. Das Volk, bei welchem eine Revolution gelang, hielt die bis jezt bestehende Einwilligung für widerrechtlich und drükkend, deshalb gab es den Neuerungen augenbliklich seine Beistimmung, und nun war die Revolution rechtmäßig, und die Aufrührer verdienten

keinen

keinen Tadel und keine Vorwürfe; denn sie waren nicht allein vor dem Richterstuhle ihres Gewißens gerechtfertigt, sondern auch von aller Schuld vor dem Forum des äußern Rechts freigesprochen. Nicht das Glük machte ihre Unternehmung rechtmäßig, sondern der Beifall des Souverains, welcher einen rechtlichen Akt ausübte, indem er die Umänderung der Verfaßung billigte. Sobald also ein Volk mit seinen jezzigen politischen Einrichtungen unzufrieden ist, haben immer kühne Menschen Hoffnung, sich unter die Befreier und Wohlthäter des Menschengeschlechts gezählt zu sehen. Alle politische Revolutionen entstehen aus dem Gefühl eines unerträglichen Drukkes, und aus der Einsicht in die Widerrechtlichkeit deßelben. Bedrükkungen sind die veranlaßende, und moralische und rechtliche Aufklärung die hervorbringenden Ursachen von politischen Revolutionen. Kann man eine von diesen beiden Ursachen verhindern, so gelingt keine Revolution, im entgegengesezten Falle werden sie aber jederzeit glükken.

„Kant behauptet nun mit Recht, daß es gegen das gesezgebende Oberhaupt des Staats keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks gebe, weil sonst jenes nicht die oberste Gewalt seyn würde, sondern eine Andere, welches sich aber widerspricht.“ Hierbei sezt nun Kant immer voraus, daß die Verfaßung republikanisch sey, und daß also eine Trennung der Gewalten, welche zur Wirklichkeit des Rechts nothwendig sind, statt finden müße; denn Kant erklärt p. 212. die republikanische Verfaßung für die allein rechtmäßige, weil sie aus der reinen Quelle

des

des Rechts entsprungen sey. Da nun die Vernunft bei ihrem Urtheile über die Rechtmäßigkeit einer Verfaßung überhaupt von aller Erfahrung abstrahirt, und sich blos um die Richtigkeit der Theorie bekümmert, wie kommt es denn nun, daß Kant auch gegen jede solche Verfaßung, welche er selbst für widerrechtlich erklärt, jeden Widerstand für unrechtmäßig hält? Hat die Vernunft in ihren Rechtsaussprüchen einen zwiefachen Maaßstab, womit sie eine und dieselbe Sache mißt? Gesezt auch derjenige, welcher die vollziehende Gewalt habe, besizze die gesezgebende, ist er denn nun rechtmäßiger Souverain, da doch jede solche Verfaßung unrechtmäßig ist, und da die Souverainetät allein dem Volke zukommt, und dieses blos Abgeordnete zu ihrer Ausübung abschikt? Und warum soll denn ein solcher Regent als rechtmäßiger Souverain angesehen werden, da sich doch seine Existenz auf Unrecht gründet, weil er alle Gewalten in sich vereinigt, und jede solche Verfaßung widerrechtlich ist? Wie kann etwas recht werden, was selbst seinem Daseyn nach widerrechtlich ist, und wie kann jemand unter solchen Umständen als rechtmäßiger Souverain angesehen werden, da diese Einrichtung der Foderung der Vernunft und den Bedingungen der Wirklichkeit des Rechts widerspricht? Könnte man aber auch einen solchen Regenten nicht für unrechtmäßig erklären, so lange ihn das Volk für rechtmäßig hält, was wird aber nachhero aus ihm, wenn das Volk sein Daseyn für unrechtmäßig erklärt? Soll das Volk ihm dennoch immerfort gehorchen, so wenig er auch die Rechte deßelben achtet, und so wenig er auch nach gleichen und also gerechten Gesezzen verfährt? Oder soll es ihn absezzen

und ihm die gesezgebende Gewalt aus der Hand reißen? Es treten in diesem Falle zwei streitende Partheien. Soll das Recht oder die Gewalt bestimmen, auf welcher Seite das Recht sey, und kann diese Leztere die Umänderung des Unrechts in Recht wirklich bewirken, oder bleibt recht recht, und unrecht unrecht, wenn auch alle Gewalt der Erde dagegen aufstände? Es giebt unter diesen Umständen keinen zu rechtbestehenden Richter, und der Souverain, als die Quelle alles Rechts, muß durch seinen Ausspruch erklären, was seyn soll und wer recht hat.

Kant erklärt zwar jede Revolution für widerrechtlich, aber wenn sie einmal gelungen sey, so müße jedermann gehorchen, und ohngeachtet der Unrechtmäßigkeit des Beginnens dürfe sich doch niemand weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, welche jezt Gewalt über ihn hat. Allein, warum soll man demjenigen gehorchen, welcher sich unrechtmäßiger Weise die Gewalt angemaßt hat? Verwandelt das Gelingen eines ungerechten Unternehmens daßelbe in ein gerechtes, und bleibt nicht jenes immer ungerecht, so viel Gewalt dem ungerechten Gewalthaber auch zu Gebote stehen sollte? Was also vorher unrecht war, wird durch das Glük nicht recht. Und warum soll man denn rechtmäßiger Weise einer Gewalt gehorchen, welche sich durch Unrecht über uns zu gebieten vornimmt? Es giebt daher entweder Fälle, wo eine Revolution rechtlich ist, oder man darf sich nie der neuen Ordnung der Dinge fügen, weil sie widerrechtlich ist. Da nun Kant jenes nicht zugiebt, woraus soll denn folgen, daß es Pflicht Aller sey, der neuen und

zwar unrechtmäßigen Obrigkeit zu gehorchen? Aber nur die Bürger thun unrecht, wenn sie sich der neuen Obrigkeit widersezzen; der Regent aber, welcher vom Throne gestürzt worden ist, sagt Kant, dürfe das Wagstük einer Gegenrevolution bestehen, weil der Aufruhr, (der ja aber keine Revolution ist, von welcher Kant redet, und welchen er kurz vorher von einer Revolution unterschieden hatte) der ihn aus seinem Besizze a) vertrieben habe, unrecht war, und ihm also sein Recht an diesem unbenommen bleibe. Da aber Kant selbst das Volk zur Quelle alles Rechts macht, so thut es ja niemals unrecht, wenn es nur immer so verfährt, daß die Willkühr Aller auf eine und dieselbe Bedingung eingeschränkt werde, und da Kant jeden Gehorsam gegen jede glükliche Gewalt für Pflicht erklärt, warum soll denn der abgesezte Regent allein ein Recht haben, sich dem Volke wieder aufzudringen? Das Volk kann ja niemand unrecht thun, und der Regent war ja nur der Repräsentant deßelben, woher soll denn dieser allein berechtigt seyn, dem allgemeinen Willen des Volks sich zu widersezzen?

Wie mich dünkt, hat sich Kant einer Zweideutigkeit schuldig gemacht, indem er das Wort Souverain in verschiedenerlei Bedeutung genommen, und die Eigenschaften, welche jemanden als Gesezgeber zukommen, auch auf die andern Bedeutungen übergetragen. Er scheint das

a) Kann denn die Souverainität erworben werden, und qualifizirt sie sich zu einem Besizstande, oder ist sie nicht vielmehr unveräußerlich?

Wort Souverain bald für eine moralische Person, welche ideal ist, bald für die gesezgebende Gewalt, welche die oberste Macht in einer rechtlich-organisirten Verfaßung ist, und bald für eine physische Person, welche nicht allein die gesezgebende, sondern auch die vollziehende Gewalt in sich vereinigt, und welche also Despot ist, zu gebrauchen.

10. „In einer Note p. 177. gesteht Kant, sich nichts schauderhafteres denken zu können, als die förmliche Hinrichtung eines Monarchen durch sein Volk, weil diese Handlung als eine völlige Umkehrung der Prinzipien des Verhältnißes zwischen Souverain und Volk, das sich also, ohngeachtet es sein Daseyn nur der Gesezgebung des Erstern zu verdanken hat, zum Herrscher über jenen macht, gedacht werden muß, und so die Gewaltthätigkeit mit dreuster Stirn und nach Grundsäzzen über das heiligste Recht erhaben wird.“ Da Kant diese Bemerkung auf Ludwig XVI. anwendet, so scheint er sich nicht erinnert zu haben, daß Ludwig XVI. nicht mehr Souverain, weil er die gesezgebende Gewalt nicht mehr besaß, sondern daß es die Nationalversammlung war. Und hätte man auch diese Versammlung anfänglich für widerrechtich erklären wollen, so war es doch zur Zeit der Hinrichtung Ludwigs nicht mehr der Fall, denn die Revolution war gelungen, die Konstitution eingeführt und vom Könige beschworen. Und dies sind alle Erfordernisse, wenn die Bürger einer neuen Ordnung der Dinge gehorchen sollen. Da mir aber alle Todesstrafe ungerecht scheint, und da ich besonders die Hinrichtung Ludwigs XVI. für eben so widerrechtlich als unklug halte,

so

so kann ich nicht leugnen, daß, wenn man diesen Frevel an der gesezgebenden Gewalt, also an dem Souverain begeht, er mir das Gräslichste scheint, was Menschen nur thun können, weil sie die Quelle alles Rechts im Staate vernichten. Aber gleichwohl sehe ich nicht ein, wie dieses Verbrechen weniger soll ausgetilgt werden können, als jedes andere, das doch auch eine freiwillige Uibertretung eines Gesezzes ist, welche Handlung nicht zu einer allgemeinen Maxime tauglich ist. Jedes Verbrechen als ein solches bleibt ewig, weil es nicht ungeschehen, und also wieder gut gemacht werden kann.

Vier und zwanzigster Brief.

Uiber den Zwek der bürgerlichen Strafe und über die Unrechtmäßigkeit der Todesstrafe.

Die Menschen sollen und müßen in dieser Welt bei und neben einander existiren, weil sie ihre Anlagen auszubilden und sich Fertigkeiten zu allerlei Zwekken zu verschaffen verpflichtet sind, und weil die Erde eine, wenn auch nicht gänzliche, Kugelfläche ist, worauf sich die Menschen nothwendiger Weise einander begegnen und an einander stoßen müßen. Da sie nun gar nicht den Willen haben, einander in ihrem Rechte ungekränkt zu laßen, weil sie einen angebohrnen Hang zum Unrechtthun haben, so ist es eine Zwangspflicht Aller, sich mit einander zum Schuzze des Rechts zu verbinden. Sicherheit der äußern Rechte ist daher der Zwek des Staats. Sobald diese gestört wird, ist es Pflicht, sie wiederherzustellen, und Zwang ist das einzige gebotene Mittel, diese Absicht zu erreichen, und niemand geschieht durch eine Einschränkung seiner Willkühr nach allgemein-gültigen Gesezzen unrecht, weil nicht seiner Gesinnung, sondern seiner Handlung Gewalt angethan wird. Wer nun die Menschen im Gebrauche ihres Rechts stört, oder ihnen denselben gänzlich entzieht, ist ein Verbrecher. Ein Verbrechen ist daher eine Handlnng, wodurch jemandes Rechte verlezt werden. Wird die Aeußerung der unveräußerlichen Rechte bei einem Menschen unmöglich gemacht, so ist dies ein peinliches Verbrechen, und wird jemand in dem

Gebrauche seiner veräußerlichen Rechte gehindert, so begeht man an ihm ein bürgerliches Verbrechen. Durch jedes Verbrechen wird nun das Recht aufgehoben, welches doch geschüzt werden sollte; da nun mit jedem äußern Rechte das Recht zum Zwange verbunden ist, so folgt daraus der Begriff von Strafe. Was ist nun Strafe? Da das Recht verlezt worden ist, so soll durch Etwas die gesezliche Gleichheit wieder hergestellt werden, wodurch kann nun dies geschehen? Durch Zwang, und da dieser durch eine öffentliche Gesezgebung zugefügt wird, so ist sie Strafe. Diese ist daher eine absichtliche und gesezliche Zufügung eines physischen Uibels um eines Verbrechens willen, und eine bürgerliche Strafe ist ein über jemand vom Staate beschloßenes Leiden, weil dieser die öffentliche Gleichheit verlezt und jemanden in dem Gebrauche seiner Rechte beeinträchtigt hat. Ein Verbrechen soll nun durch ein absichtliches und gesezmäßiges Leiden, das dem Thäter zugefügt wird, wieder gut gemacht werden, welches ist denn der Maaßstab der Größe dieses zuzufügenden Uibels? Es ist die Größe der Beleidigung der Rechte Anderer. Es soll das Recht wieder hergestellt werden, und dieses kann nur dadurch geschehen, daß jede Strafe gerecht sey, d. h. der Größe des Vergehens angemeßen sey. Jede ungerechte Strafe ist selbst ein Verbrechen, denn man hat das Uibel mit der widerrechtlichen Handlung nicht in Harmonie gebracht.

Wer kann nun ein bürgerliches Verbrechen begehen? Jeder Mündige und wer bei Verstande zieht durch jede widerrechtliche Handlung sich Schuld zu, und verdient

dient daher Strafe. Nur Unmündige und Wahnsinnige, welchen die Besonnenheit und also die juridische Freiheit abgeht, machen sich durch keine Beleidigung Anderer strafbar. Im Staate, als in einem rechtlichen Zustande, muß jedes Vergehen der Mündigen, es sey nun ohne oder mit Absicht begangen worden, bestraft werden, weil durch eine solche Handlung das Recht vernichtet wurde. Alle Strafen des Staates, da sie nur widerrechtliche Handlungen, nicht böse Gesinnungen betreffen, dürfen auch nie die Grenzen des äußern Rechts übertreten, weil sowohl der menschliche Richter nur Thaten richten kann, als auch der Staat nur die Gesezlichkeit derselben schüzzen soll. Jeder Eingriff in das Reich des Gewißens ist Sünde, weil der menschliche Richter sich an die Stelle des Weltrichters sezt.

Was ist denn nun der Zwek der bürgerlichen Strafe? Er kann nicht Beßerung des Menschen seyn, weil diese sich auf die Gesinnung des Menschen gründet, und weil diese gänzlich von seinem freien Entschluße und von der Aenderung seiner Gesinnung zum Vortheile des Moralgesezzes aus Achtung gegen daßelbe abhängt. Und diese Aenderung läßt sich nicht durch ein äußeres Zwangsmittel bewirken, weil der Mensch keine Maschine, welche sich richten läßt, sondern ein moralisches und freies Wesen ist, welches sich nur durch die Selbstbestimmung seines Willens Werth erwerben, und sich den Beifall oder das Mißfallen seines Gewißens zuziehen kann.

Ist der Zwek dieser Strafe etwann Sicherheit des Staates? Sollte diese auch durch die Bestrafung des

Verbrechers bewirkt werden, so ist sie doch nicht unmittelbarer Zwek der Strafe, weil, wenn sie nicht erreicht würde, (da sie absichtlicher Zwek seyn soll) der Mensch auch nicht als bestraft könnte angesehen werden, und weil, wenn der Mensch zu einer Sache als Mittel dienen und nicht selbst Zwek seyn sollte, seine Persönlichkeit vernichtet, und er mit den Gegenständen des Sachenrechts vermengt würde. Der Mensch ist Zwek an sich sowohl vor dem innern als vor dem äußern Rechte, und darf vor keinem Gerichtshofe zur bloßen Sache erniedrigt werden.

So kann vielleicht die Strafe eines Verbrechers als Andern zur Warnung aufgestellt angesehen werden? Es ist ausgemacht, daß sich kein Uibelthäter daran spiegelt, und daß öffentliche Strafen einen gerade entgegengesezten Eindruk auf die meisten Menschen, welche darum wißen, (denn daß Gewohnheit das Gefühl abstumpft, weiß man, und man kann die Richter als keinen Einwurf gegen obige Behauptung ansehen) macht, als man dadurch beabsichtigte. Mitleiden tritt an die Stelle des Abscheus und der Furcht, welche ein so schrekliches Beispiel der Gerechtigkeit verursachen soll. Uiberdies giebt es keine flüchtigere Empfindung als die Furcht, welche immer mit dem Gegenstande, welcher sie einflößte, verschwindet, und welche der Mensch auch mit der schwersten Mühe in das Gedächtniß zurükzurufen, und sich wiederum eine lebhafte Vorstellung davon zu machen kaum im Stande ist. Allein, wenn auch dieses nicht der Fall wäre, so hoft jeder Verbrecher ungestraft davon zu kommen, und dem öffentlichen

lichen Richter zu entgehen. Die Erreichung dieses Zweks der Strafe ist daher nicht allein zweifelhaft, sondern dieser Zwek der Strafe selbst ist widerrechtlich, und die richterliche Gewalt macht sich der schwersten Strafe vor dem Gewißen und vor dem Forum des äußern Rechts schuldig, weil sie ein der Rechte fähiges Wesen als Sache behandelt, seine menschliche Natur und seine hohe Würde als nicht existirend betrachtet, und gerade dasjenige durch diese Absicht vernichtet, weswegen der Mensch doch allein eine Strafe verdient haben kann. Weil der Mensch eine Person ist, so kann er Verbrechen begehen; wäre er dies nicht, so wäre Recht und Unrecht Schimäre, und Belohnung und Strafe kindische Spiele für ihn. Die Persönlichkeit eines Verbrechers, d. h. die Achtung gegen den Menschen als gegen ein Wesen, welches sich selbst durch Freiheit nach moralischen Gesezzen bestimmt, und sich dadurch Werth oder Unwürdigkeit erwirbt, und also mit dem Strafenden unter gleichen Gesezzen steht, darf nicht verlezt werden, wenn der Richter nicht selbst unrecht thun, und sich eines desto größern Verbrechens schuldig machen will, da er seine Handlung absichtlich und mit Uiberlegung ausführt.

Was kann denn nun also wohl der Zwek der bürgerlichen Strafe seyn? Hier fragt es sich erst, giebt es ein Recht zu strafen im Naturrechte? Da niemand in dem natürlichen Zustande ein Recht hat, dem Andern Gesezze vorzuschreiben und ihn zur Folgsamkeit gegen diese für ihn willkührliche daher widerrechtliche Gesezze zu zwingen, und da überhaupt hier niemand Richter über

den Andern ist, und da es also keine öffentlich-austheilende Gerechtigkeit giebt, wo jedem widerfährt, was er verdient hat: so kann auch im Naturrechte keine Strafe als gültig anerkannt werden, denn jede Strafe muß gerecht seyn, und sie muß auf ein Vergehen nothwendig folgen; nun würde sich aber jemand, wenn er das Erstere beurtheilen wollte, ein Recht anmaßen, welches er nicht hat, denn ihm kommt blos das Recht des Widerstandes zu, wenn er angegriffen wird, und das Recht des Zwanges, wenn ihm der Andere keine Sicherheit gewährt, aber nicht das Amt des öffentlichen Richters, über die Thaten der Menschen, welche um und neben ihm leben, einen zu rechtbeständigen Ausspruch zu thun. Jede widerrechtliche Handlung soll bestraft werden, wie kann aber in dem Naturstande der Schwache den Starken, der Einfältige den Listigen u. s. w. bestrafen? Es giebt also im Naturrechte kein Strafrecht, weil jeder sein eigener Herr ist und thun kann, was ihm recht und gut dünkt, und weil niemand dem Andern von seinen Handlungen Rechenschaft zu geben braucht. Es giebt keinen zu rechtbeständigen Richter, und die Strafe kann erst im Staate als gültig erkannt werden, weil dieser allein ein Zustand des öffentlichen Rechts ist, wo jedem das Seine zuerkannt und durch eine hinreichende äußere Macht, welche nicht die Seinige ist, gesichert wird. Es läßt sich daher nur dann Strafe annehmen, wenn es eine öffentliche Gerechtigkeit giebt, wo jedem widerfährt, was rechtens ist, weil der Ausspruch vor einem Gerichtshofe einem öffentlichen Gesezze gemäß geschehen soll. Das Strafrecht ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen,

ihn

ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerze zu belegen.

Da nun die Absicht dieses öffentlichen Gerichtshofes ist, jedem sein Recht widerfahren zu laßen und den Zustand des öffentlichen Rechts zu erhalten: so ist der Zwek der bürgerlichen Strafe blos Wiederherstellung der rechtlichen Gleichheit durch Gewalt und Schmerz, welche ein Verbrecher durch seine That aufhob. Jedermann wird daher bestraft, weil er widerrechtlich gehandelt hat: denn durch die Maxime, welche seiner That zum Grunde lag, hob er das Recht selbst auf, weil er die Freiheit Aller nicht auf eine und dieselbe Bedingung eingeschränkt, sondern die Gleichheit Aller verlezt wurde. Damit nun das Recht wieder hergestellt werde, so wird dem Verbrecher ein gewißer, seinem Vergehen angemeßener absichtlicher Zwang, welcher für ihn ein Uibel ist, von der austheilenden Gerechtigkeit zugefügt. Welches ist nun der Maaßstab der Größe der Strafe? Die That, welche der Verbrecher begangen hat. Soll nun bei dieser Beurtheilung nicht etwann auf die Absicht des Verbrechers gesehen, sondern soll blos seine That gerichtet werden? Da das Recht allein in einer allgemeinen Gesezlichkeit der Thaten besteht, so wird nicht die Absicht, welche der Verbrecher bei seiner That hatte, sondern blos seine That als ein Faktum von dem Richter in Betracht gezogen, und da dieses nicht einer Maxime gemäß ist, welche allgemein seyn kann, so hat der Thäter widerrechtlich gehandelt und also Strafe verdient. Er wird gestraft, weil er unrecht gehandelt hat. Durch seine Leiden muß er

so

so viel wieder gut machen, als er dem öffentlichen Rechte Abbruch gethan hat.

Das Prinzip der Strafe ist das Wiedervergeltungsrecht, weil der Richter nicht das Motiv des Handelnden, sondern blos die That deßelben zu beurtheilen hat, und daher jedem die Strafe ertheilt, welcher er sich durch sein Verfahren selbst unterworfen und worauf er dadurch selbst hingedeutet hat. Hat daher jemand gestohlen, so muß er den Bestohlnen schadlos halten, dieses mag nun durch öffentliche Arbeit oder durch Entziehung von dem Seinen geschehen. Der Ersaz macht aber die Strafe noch nicht vollständig aus, sondern der Thäter muß, weil er das Recht Aller beeinträchtigt hat, dafür eine Zeitlang büßen und ein absichtliches Leiden vom Staate zugetheilt erhalten. Er wird daher eine Zeitlang seiner Freiheit und seiner politischen Rechte beraubt. Die höchste Strafe, welche es also im Staate geben kann, ist die Beraubung der rechtlichen von einem im Staate lebenden Menschen, als solchem unabtrennlichen Attribute, weil der ihr Schuz auch der höchste Zwek des Staats ist. Es liegt also das Leben, deßen Erhaltung eine Gewißenspflicht ist, außer der Grenze aller Wirksamkeit des Staats. Niemand soll daher seines Lebens durch den Staat beraubt werden, weil das Leben kein Bürgerrecht ist, deren Gebrauch der Staat allein entziehen kann, weil er sie schüzzen soll. Was nun niemand in dem Schuz des Staates kann gegeben haben, soll auch von diesem ihm nicht verboten, vielweniger gänzlich entzogen werden. Der Staat handelt daher widerrechtlich, sobald als er ein Recht über

das Leben des Menschen sich anmaßt: denn die Rechte, von welchen im Staate und zu seiner Erhaltung Gebrauch gemacht wird, und welche jedermann dem Schuzze deßelben überläßt, weil sie etwas Aeußeres sind, und weil sie durch die Wechselwirkung mit Andern gegeben werden, sind die Freiheit, Gleichheit und Selbstständigkeit. Wird daher auch jemand von dem Andern ermordet, so darf der Staat doch diesen nicht wieder tödten, weil das Leben kein Staatsbürgerliches Recht ist, wenn er sich nicht dem Vorwurfe, daß er selbst und zwar absichtlich ein Mörder sey, aussezzen will. Keine bürgerliche Strafe kann das Leben vernichten, weil sie sonst Eingriffe in das Reich der Geister thäte, und an dem Mörder die Stelle des Weltrichters zu vertreten sich anmaßte. Es giebt daher keinen größern Frevel, als diesen, und kein Verbrechen kann von Menschen unerlaßlicher angesehen werden, als dieses, weil der Richter in die Regalien der Gottheit eingreift, und die Reinheit der Absichten des Thäters zu beurtheilen sich vornimmt. Jeder Mörder wird, als ein außer aller menschlichen Gerichtsbarkeit liegender Verbrecher, der Gottheit überlaßen, und der bürgerliche Richter kann und darf ihn blos seiner Bürgerrechte berauben. Kann diese Beraubung aber Zeitlebens dauern? Da der Richter nicht die Absicht des Thäters, sondern seine That richten kann, so muß diese in einem bestimmten Zeitraume als ein bürgerliches Verbrechen ausgeglichen und gutgemacht angesehen werden, weil eine lebenslange Beraubung seiner Freiheit eben so gut, als der Tod selbst zu betrachten ist. Die Menschen müßen aber zugleich bei ihren Strafen

mit dahin sehen, daß der Verbrecher Gelegenheit erhalte, sich zu beßern, damit, wenn er wieder in die bürgerliche Gesellschaft eintritt, diese von ihm nichts mehr zu besorgen habe. Die höchste Strafe des Bürgers sollte nicht länger als zehn Jahr dauern, weil während dieses Zeitraums die Leiden des Verbrechers sein Vergehen können gut gemacht, und weil auch der ärgste Bösewicht sich unterdeßen kann gebeßert haben. Sollte aber das Leztere auch nicht der Fall seyn, so darf er doch nicht länger für sein Vergehen bestraft werden. Er ist daher so lange frei, als er sich nicht von neuem eines Vergehens schuldig macht. Aber diese Beschränkung der Strafe auf einen gewißen Zeitraum ist ja etwas empirisches, wie kann man denn bei einem Rechtsurtheile darauf Rüksicht nehmen? Hierauf läßt sich erwiedern, daß die That des Verbrechers auch empirisch sey, und daß man auch nicht gewiß ausmachen kann, ob er seine That mit dem Bewußtseyn derselben gethan, und ob er sich also überall eines Verbrechens schuldig gemacht habe. Er hat zwar die gesezliche Gleichheit durch seine That verlezt, (so viel wißen andere Menschen) aber woher wißen wir, was ihn dazu angetrieben hat und was die Ursache seiner That gewesen ist? Alle Todesstrafe ist daher, als außer die Grenze des bürgerlichen Vereins gehörig, ungerecht, und alle zu lange Strafe ist nicht allein widerrechtlich, sondern auch unzwekmäßig.

Kant fragt nun: „Welche Art und welcher Grad der Bestrafung ist es, welchen die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Prinzip und zum Richtmaße macht? Kein

anderes

anderes, antwortet er, als das Prinzip der Gleichheit, sich nicht mehr auf die eine Seite als auf die andere hinzuneigen. Also: was für unverschuldetes Uibel du einem Andern im Volke zufügst, das thust du dir selbst an. Beschimpfst du ihn, so beschimpfst du dich selbst, bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst, schlägst du ihn, so schlägst du dich selbst." Gegen dieses Prinzip der Gleichheit kann nichts eingewandt werden, so lange es auf die Rechte, welche bürgerlich heißen, angewandt wird, und so lange man nicht etwann damit einen Sprung über die Grenze des Staats hinausmacht. Kant macht nun diesen Sprung wirklich, denn er sagt: „Tödtest du jemand, so tödtest du dich selbst. Wer also gemordet hat, muß sterben. Es giebt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung, als durch den am Thäter gerechtlich = vollzogenem Tode." Also muß der absichtliche Mörder mit dem unwillkührlichen, der Schuldvolle mit dem Schuldlosen einerlei Strafe leiden? Also derjenige, welcher im Rausche, im Wahnsinn, im Zorne, in der Wuth der Eifersucht und der Beleidigung, aus Noth und Mangel, oder aus religiöser Schwärmerei, oder aus Drang der Umstände den Andern umbringt, ist eben so schuldig, denn er leidet ja mit diesem einerlei Strafe, als derjenige, welcher muthwillig und mit Uiberlegung mordet! Herrscht da auch noch das Prinzip der Gleichheit, welches zwischen dem Verbrechen und der Wiedervergeltung verlangt wird? Aber, wenn auch dies der

Fall wäre, so übertrit doch die öffentliche Gerechtigkeit ihre von der Vernunft angewiesenen Grenzen. Sie will etwas vor ihren Richterstuhl ziehen, was nicht mehr vor diesen gehört, und sie handelt daher selbst nicht allein widerrechtlich, sondern auch unmoralisch; denn sie verlezt nicht allein ihre Pflicht, sondern sie thut sogar Eingriffe in das Allerheiligste, in das Gebiet des Gewißens. „Was soll aber eine Blutschuld seyn, welche auf einem Volke, das zum Beispiel sich trennte, und deßen bürgerlicher Verein als gänzlich aufgelößt anzusehen ist, haftet, wenn es nicht den lezten im Gefängniße befindlichen Mörder vorher hinrichtete?“ Kann Schuld auf jemand anderm haften, als auf dem Thäter? Ein solcher Staat handelte zwar widerrechtlich, wenn er ein Verbrechen nicht bestrafte, aber dies wäre ein besonderes auf ihm allein liegendes Verbrechen. Wenn sich daher ein Volk trennte, so müßte es jeden Verbrecher zwar strafen, aber da alle Todesstrafe widerrechtlich, so darf es ihn nicht tödten, wenn es nicht selbst Mörder werden will. Die Pflicht eines solchen Volks aber ist auch, daß es den Bestraften nicht hülflos läßt. Die Schwierigkeit aber, kein Mittel ausfinden zu können, daß der bösartige Verbrecher härter bestraft werde, als derjenige, welcher nicht eine so verdorbene Gesinnung hat, berechtigt doch nicht zum Todesurtheile für alle Mörder, und das hieße den Knoten zerhauen; denn der größere oder geringere Schmerz einer Strafe hängt von der Leibeskonstitution des Verbrechers, und nicht immer von dem Bewußtseyn der größern oder geringern Schuld ab. Es kann also der bösartigste Mensch, wenn er nur hart und gefühllos

ist, nicht so viel leiden, als der unschuldigste, der aber von zärtlicher Leibesbeschaffenheit ist. Uiberdies hat ja nicht die Gerechtigkeit auf das Gefühl, sondern auf die Gleichheit der Thaten zu sehen.

Diesen Eifer für die Gerechtigkeit kann Kant kaum selbst von dem Vorwurfe einer Ungerechtigkeit gegen Beccaria, welcher aus Theilnehmender *Empfindelei* einer *affektirten* Humanität seine Behauptung der *Unrechtmäßigkeit* aller Todesstrafen soll behauptet haben, freisprechen. Ein nicht allein hartes, sondern auch ungerechtes Urtheil, welches man von dem Lehrer der Weisheit nicht zu erwarten hätte, aber welches um desto mehr auffällt, da Kant immer so human die Männer, welche anderer Meinung als er sind, behandelt hat. Uiberdies will Beccaria ja nicht mehr sagen, als: weil der Staat das Leben nicht schüzzen *soll* und *kann*, da kann und soll es auch niemand nehmen; denn das Leben umfaßt weit mehr, als die Zwangsrechte und Zwangspflichten, zu deren Durchsezzung ein bürgerlicher Verein geschloßen wird. Es kann daher im bürgerlichen Vertrage gar nicht einmal die Rede vom Leben seyn, weil seine Erhaltung eine Gewißenspflicht, und daher außer aller Gerichtsbarkeit des Staats liegt.

Fünf

Fünf und zwanzigster Brief.

Uiber Träumereien in der Politik.

Es ist ein gewöhnlicher aber oft abgeschmakter Vorwurf, den man vielen politischen Planen macht, um ihre Realisirung abzuweisen, daß man sie Träumereien nennt, und als Hirngespinster behandelt, die in dieser Welt und unter diesen Menschen gar nicht auszuführen seyen. Man will sich durch solche Behauptungen ein Ansehen von Weisheit und Einsicht geben, die alles von grundaus durchsähen, was sich in der Welt verwirklichen laße, aber nur zu oft liegen unter einem solchen Vorgeben Trägheit, Eigennuz, Ehrgeiz und alle Menschen entehrende Laster verborgen. Man will entweder bei der Fortdauer der jezzigen Einrichtung der Dinge gewinnen, oder selbst Entwürfe zu politischen Neuerungen durchsezzen. Oft ist aber auch Mangel an Kultur Schuld, daß sich die Menschen nicht zu moralisch-politischen Ideen erheben; daher sind sie nicht im Stande, die Möglichkeit und Nothwendigkeit ihrer Realisirung einzusehen. Viele Menschen sind noch ein Spiel aller sinnlichen Eindrükke, und da sie nicht über diese zu herrschen vermögen, so wollen sie lieber ruhig ihre ewigen Sklaven seyn, als sich durch Versuche und Thätigkeit in Freiheit sezzen. Niemand aber ist weder ein guter noch ein nüzlicher Mann, wer sich nicht mit Ideen beschäftigen kann, die entweder seine Gesinnungen und Handlungen leiten, oder die seine Thaten und seine Unternehmungen richten.

richten. Viele verachten aber auch alles, was sich nicht mit Händen greifen läßt, und was neu und ungewöhnlich ist. Da nun aber das Neue und Ungewöhnliche relative Begriffe sind und aus dem Maaße der Einsichten und Erfahrung über sich selbst und über die Welt entstehen: so erklären sie alles, was ihnen nicht nüzt, für entbehrlich, und was ihnen schadet, für ungerecht. Sie brüsten sich mit Menschenkenntniß, und lächeln über die Thorheiten und Verwirrungen der Menschen, die entweder nach Vernunftideen arbeiten, oder die der Menschen Thun und Laßen nach moralischen und rechtlichen Ideen beurtheilen. Sie erklären daher jeden, welchem man nicht offenbar Güte des Herzens noch Wißenschaft und Kenntniß absprechen kann, für einen gutmüthigen Schwärmer, welchen mehrere Erfahrung schon wizzigen, und welchen die Verdorbenheit der Menschen schon abkühlen werde. Sie glauben sich allein berufen, die Menschen zu beherrschen, weil sie Praxis besizzen, welches aber nichts weiter als schändliche Praktiken und niedrige Kunstgriffe sind, das arme Menschengeschlecht in steter Unwißenheit und Unmündigkeit zu erhalten, und ja nicht den tausendjährigen Schlummer, der den Beherrschern so einträglich ist, zu verscheuchen.

Diesen Vorwurf von Träumereien macht man nun aber vorzüglich rechtlichen und moralisch-politischen Entwürfen, welche die Absicht haben, entweder das Unrecht unter Menschen zu verhindern, oder Ausbildung derselben zu befördern und ihre Glükseligkeit zu vermehren. Man nimmt dabei oft zu Gründen seine Zuflucht, die sehr viel

Schein

Schein von Haltbarkeit und Treflichkeit haben. Man sagt, der Mensch müße sich selbst glüklich machen, niemand kenne seine mannichfaltigen Wünsche und die Art ihrer Befriedigung, und jeder müße seine Kräfte durch eigene Mühe und Anstrengung ausbilden, niemand könne ihn weder geschikter noch kraftvoller machen. So sehr nun auch diese Einwürfe gegründet seyn mögen, so wenig sind doch die Gewalthabenden und ihre Anhänger schuldfrei, denn sie schränken die menschliche Wirksamkeit in willkührliche Schranken ein, sie spotten der Armuth durch ihren Reichthum, sie schwelgen auf Kosten der arbeitsamen Klaßen, sie entziehen ihnen jede Hoffnung eines beßern Zustandes, und rauben ihnen die Aussicht, daß sie durch Selbstthätigkeit und Fleiß ihr Loos verbeßern werden, daß sie ihre Kräfte unter den Schranken des Rechts üben, ihr Glük nach eigener Einsicht und selbstiger Willkühr suchen, und sich alles, was existirt, unter gleichen Gesezzen zu Nuzze machen dürften. Es ist daher empörend, wenn man das Recht aufhebt, und die heiligen und unveräußerlichen Ansprüche der Menschen verlezt und verspottet, und doch noch dreust behauptet, jeder könne Schöpfer seines eigenen Glüks seyn und seine Launen und Wünsche vollkommen befriedigen, wenn er nur wolle, wenn er sich nur in seinem Bestreben einschränke, und nicht lustigen Ideen nachlaufe.

Es giebt aber noch andere politische Plane, die weder die Glükseligkeit noch die Kultur beabsichtigen, sondern die das Recht heiligt, und die die Pflicht zu realisiren gebietet, und diese glaubt man auch durch den

Vorwurf

Vorwurf von Träumereien aus der Welt zu jagen, aber der Wunsch, sie zu verwirklichen, kehrt immer wieder, und ist eben so unvertilgbar und ewig, als der menschliche Geist selbst. Unter rechtlich- und moralischen politischen Planen verstehe ich nicht allein die Regeln und Kenntniße, das Recht unter den Menschen geltend zu machen, sondern auch die Einsicht in das, was recht überhaupt ist, und die Wißenschaft der Rechte des Bürgers, darauf jeder Staat erbauet seyn soll, und welche diesem allein moralische Gültigkeit geben, und die Anstalten, welche man zu ihrer Einführung in die Welt errichtet. Da nun diese politischen Ideale und Plane aus der praktischen Vernunft entsprungen sind: so haben sie mehr Anspruch auf Daseyn, als irgend Etwas in der Sinnenwelt. Ihr Nichtseyn ist Entehrung der menschlichen Natur, ihre Verspottung Versündigung am Sittengesezze, und muthwilliger Widerstand gegen ihre Einführung, Rebellion gegen die Gottheit. Das Sittengesez gebietet allen Menschen zu leben und ihr Daseyn in der Sinnenwelt zu behaupten, und daher auch auf alles, was das Leben erhält, was die Kultur unserer Kräfte befördert und uns zur Freiheit erzieht, unter allgemeinen Gesezzen Anspruch zu machen. Daher entsteht aus dem Zusammenseyn mit unsers Gleichen das unveräußerliche Recht auf Freiheit, Gleichheit und Selbstständigkeit, deren freier Gebrauch niemand ohne das schändlichste Unrecht und ohne Eingriff in die Regalien der Gottheit kann geraubt werden. Es ist daher unbedingte Pflicht, sich durch Gewalt in den Genuß dieses Rechts zu sezzen und seine Aufrechthaltung zu behaupten.

Aus

Aus diesem unveräußerlichen Rechte folgen andere Ideen, die uns durch ihre Realisirung Sicherheit gewähren. Jede Staatsverfaßung, welche vor dem Richterstuhle der Vernunft bestehen will, muß z. B. republikanisch, und die verschiedenen Gewalten müßen von einander getrennt seyn, weil mehrere Willensakte darzu erfodert werden, das Recht in der Sinnenwelt zu verwirklichen, daßelbe unpartheiisch unter den Menschen zu handhaben, und gegen jeden Angriff zu vertheidigen. Die Menschen sind daher durch ihr Gewißen und durch eine Zwangspflicht verbunden, unter einer rechtlich-organisirten Verfaßung zu leben, um die unveräußerlichen Rechte gegen alle Gewaltthätigkeit zu schüzzen. Der Realisirung dieser Idee sucht man nun dadurch auszuweichen, daß man behauptet, das Menschengeschlecht sey nicht gebildet und aufgeklärt genug, um unter einer solchen Verfaßung zu leben, die Leidenschaften und Begierden der Menschen seyn so wüthend und unbändig, daß sie alles Recht verspotten, und ihre Verderbtheit und Zügellosigkeit laße sich nur durch grenzenlose Macht bändigen. Man erklärt also durch diese Anklage das Menschengeschlecht einer rechtlich-organisirten Verfaßung unwürdig, und will dadurch den Vorwurf von einer leeren Träumerei, die nicht für Menschen paße, und die sie eher schlimmer als beßer mache, begründen, und die Verachtung, welche man gegen seines Gleichen hegt, rechtfertigen; allein ich behaupte, was Pflicht ist, soll ausgeführt werden, und wenn auch eine Welt dabei zu Grunde gehen sollte, und was Recht ist, darf nicht ohne die schändlichste Verworfenheit hintangesezt werden.

Die

Die Menschen sollen gerecht gegen einander seyn, aber sie haben den Hang, einander Unrecht zu thun, man muß daher noch mit dem Rechte Gewalt verbinden, um jenen Effekt zu geben und alle gleichen Gesezzen zu unterwerfen, daher ist eine rechtliche Verfaßung, die diese Absicht befördert und alle gleichen Gesezzen unterwirft, eine Zwangspflicht. Eine republikanische Verfaßung ist unbedingt geboten, sie muß sich daher auch unter den Menschen einführen laßen, denn jeder hat doch wenigstens Lust, sich selbst zu erhalten, und dies ist Zwek dieser Verfaßung. Sie soll alles Unrecht zwischen den Menschen unmöglich machen, und diejenigen, welche sich von Ungerechtigkeiten nähren, welche alle menschliche Ansprüche verlachen und von dem Schweiße des Redlichen und Armen schwelgen, aus der Welt jagen. Es verräth daher entweder lächerliche Unwißenheit oder schändliche Bosheit, wenn man eine rechtliche Verfaßung und ihre Einführung als eine leere und unnüzze Träumerei ausschreit und verspottet. Sie soll wirklich seyn, und ist daher Pflicht. Pflicht ist nun das Wirklichste im Menschen, denn sie kündigt sich ihm durch Gebote und Verbote an. Ihre Aussprüche sind ein Sollen, das wir unter allen Bedingungen zu befolgen haben. Die Welt außer unserm Gemüthe hat für uns nicht den Grad der Gewißheit und Wirklichkeit, als die Pflicht. Daher ist nichts wandelbarer und ungewißer, als alle Erfahrung, die in jedem Menschen eine andere Gestalt hat, die sich stets verändert und bald vermehrt, bald vermindert und bald mehr, bald weniger Glauben und Uiberzeugung abnöthigt, widerlegen zu wollen.

Man

Man muß es als einen unwiderlegbaren und festen Grundsaz ansehen: keine moralische Idee und kein Gegenstand, der mit den praktischen Gesezzen der Vernunft zusammenhängt, und entweder aus ihnen unmittelbar folgt oder durch Mittelsäzze abgeleitet werden kann, darf als Träumerei behandelt, sondern für das Höchste und Heiligste gehalten werden. Träumereien nenne ich Ideale, die sich auf unsere sinnlichen Wünsche gründen, und durch Reflexion über unsere Natur oder durch Einbildungskraft entstanden sind, man kann ihnen aber nur dann den Vorwurf von leeren und müßigen Träumereien machen, wenn man sie unter den Menschen verwirklichen will. Wenn man sich zum Beispiel eine grenzenlose Glükseligkeit unter die Menschen vertheilt denkt, oder wenn man sich ein Schlaraffenland mahlt, so sind dies Träumereien, weil die Erfahrung uns hier widerlegt, und weil doch diese Phantome in der Erfahrung ihren Ursprung haben und aus ihr alle Nahrung ziehen. Die Erfahrung liefert den Stof, und die Einbildungskraft sezt daraus Ideale zusammen, die man als lächerlich verspotten kann und darf, sobald sie jemand realisiren will, aber solange man noch nicht die Absicht hat, ihr Daseyn in der Welt zu verwirklichen, müßen sie in jedem Menschen, der sein Gemüth dadurch erquikt, der seinen Geist daran labt und sich vielleicht leichter zu sittlichen Ideen erhebt, geachtet werden. Sie mögen immer müßige Träumereien in den Augen Anderer seyn, für ihn sind es lauter Realitäten nicht in der Sinnenwelt, sondern in Rüksicht auf sein Gemüth, auf die Belebung deßelben im Guten und auf seine Ermunterung zur Thätigkeit.

Das

Das Recht soll aber nicht allein zwischen einzelnen Menschen, sondern auch zwischen allen Nationen herrschen, dadurch entsteht nun die Idee von einem ewigen Frieden. Diese hat daher nicht etwann die Befriedigung von sinnlichen Wünschen oder die Realisirung von Ausgeburten der Einbildungskraft, sondern das Ende aller Ungerechtigkeit und alles Krieges zwischen Nationen zur Absicht. Da aber Nationen, wie einzelne Menschen, einen immer regen Hang, einander Unrecht zu thun, haben, so muß diesem die Kraft, jemand zu beeinträchtigen, genommen werden, und Macht muß zugleich das Recht unterstüzzen.

Der ewige Frieden ist ein rechtlicher Gegenstand und nicht etwann eine willkührliche Erdichtung. Jede Nation ist durch eine Zwangspflicht verbunden, den Gebrauch der Rechte der Andern heilig und unverlezlich zu halten. Da der ewige Frieden nun von der Freiheit der Menschen abhängt, so darf er nicht verschoben werden. Er ist zwar eine Idee, aber eine Idee der praktischen Vernunft. Vielleicht aber wendet man mir eben deshalb ein, daß „Ideen nicht können realisirt werden, und daß der ewige Friede demnach ein politischer Traum sey." Kann aber auch eine praktische Idee niemals vollkommen in der Welt dargestellt werden, so soll sie doch allen Handlungen der Menschen zum Grunde liegen, und alle Maximen des Willens leiten, und nichts, was Menschen thun, soll im Widerspruche mit ihr seyn. Das Sittengesez ist auch eine Idee, und werden wir etwann vom Gehorsame gegen dasselbe deshalb freigesprochen? Dürfen wir etwann sinnlos

uns

uns alles erlauben, was uns Einfälle und Laune eingeben? Dürfen wir etwann sagen: wo sollen wir nach einem Ideale ringen, das wir nie realisiren und dem wir nie völlig Genüge thun können? Man würde den verachten oder für einen Narren erklären, und daher bemitleiden, welcher es wagte, solche Gespräche zu führen, und dem Heiligsten und Ehrwürdigsten in seinem Bußen den Gehorsam aufzukündigen und sich gegen die Gottheit selbst zu empören. Als endliche Wesen erreichen wir freilich niemals dies Ideal völlig, aber es soll ja auch nicht dargestellt werden, sondern wir sollen nur alles, was von fremden Trieben geleitet wird, und sich ihm nicht freiwillig unterwirft, mit Gewalt und aus Pflicht ihm unterthänig machen. Daher hat der Mensch die Pflicht und nicht ein bloßes Gesez, aus und nach welchem er nothwendig wirkt, sittlich gut zu handeln. Die Pflicht kommt dem Sittengesezze zu Hülfe, nimmt das Endliche und Widerspenstige in uns in Anspruch, und zwingt es zum Gehorsam gegen die Gottheit. Handelten wir auch stets gerecht, und thäten alles, was das Gewißen geböte, so würden wir dennoch nicht das Ideal der Heiligkeit in einem sittlichen Lebenswandel darstellen können. Wie es sich nun mit dem innern Rechte verhält, so ist es auch mit dem äußern. Es soll als Ideal und Muster gelten, wornach der öffentliche Rechtszustand unter den Menschen und Nationen eingerichtet werden soll. Wir stehen in Wechselwirkungen mit andern Menschen, die wir als Personen ehren sollen, daher ist bei dem Hange der Menschen zum Unrecht gegen einander ein Staat nöthig, aber auch Nationen sollen sich einander als moralische Wesen behandeln, da aber jede Nation stets zum Unrecht

gegen

gegen die Andern geneigt ist, so soll eine öffentliche Macht errichtet werden, die das Recht durchgängig zwischen Nationen handhabt. Es sollen sich daher alle Nationen mit einander vereinigen, und einen Staatenbund schließen, der jede Nation verhindert, der Andern Unrecht zu thun. Nach Einführung einer solchen öffentlichen Macht wird das Unrecht gewiß unterbleiben, es mag nun aus Furcht vor Strafe, oder aus Achtung gegen die Vernunft geschehen, und der ewige Friede wird das Menschengeschlecht beglükken. Diesen Zustand realisirt zwar keine moralische Idee selbst, weil er zu seiner Erhaltung und Fortdauer noch Gewalt nöthig hat, sondern er macht nur das äußere Recht unter allgemeinen Gesezzen geltend.

Es liegt daher entweder an Mangel moralischer Aufklärung oder an unserer Gleichgültigkeit gegen das Recht, daß wir eine Nation, welche ungerechter Weise Krieg anfängt, noch nicht eben so behandeln und verachten, als den Menschen, welcher sich öffentlich durch Worte und durch Thaten von dem Gehorsam gegen das Sittengesez lossagt. Ein aufgeklärteres und beßeres Zeitalter wird über die Frevel, die wir gegen das öffentliche Recht begehen, erstaunen, und uns auch wider seinen Willen und bei aller Bewunderung unserer Kenntniße verachten müßen.

Der ewige Frieden ist daher keine müßige Träumerei, sondern das Wirklichste, was es zwischen Nationen geben s o l l. Daß er noch nicht existirt, ist unsere Schuld, und daß wir ihn als eine Idee der Einbildungskraft behandeln, verräth entweder unsere Unwißenheit oder unsere

Verwor-

Verworfenheit. Die Mittel, den ewigen Frieden herbeizuführen und zu befestigen, sind zwar dem Irrthume unterworfen, und es ist ein Fehler der Klugheit, wenn das öffentliche Recht durch irgend eine Einrichtung, die man darzu bestimmte, nicht geschüzt und erhalten wird, aber die Idee des ewigen Friedens selbst ist kein Wahn. Das Recht darf nur an den Vortheil gekettet und Uibel mit dem Widerstande verbunden werden, so wird der Eigennuz und die Furcht das Recht zwischen Nationen geltend machen.

Sechs

Sechs und zwanzigster Brief.

Der ewige Frieden ist Pflicht.

Wenn der Staat eine moralische Person ist, so hat er eben dieselben Pflichten und Rechte, welche der einzelne Mensch hat. Jeder Staat ist daher verbunden, sich zu erhalten, zu vervollkommenen, und die Vernunft, das öffentliche Recht, allein herrschend zu machen. Er hat aber nicht allein Pflichten gegen sich, sondern auch gegen andere Staaten, diese Pflichten sind nicht allein auf Gerechtigkeit, sondern auch auf Güte gegen einander gegründet. Jeder soll daher nicht allein alles Unrecht gegen seinen Nebenstaat vermeiden, sondern ihm auch in Noth und Gefahr beistehen. Die Enthaltung aber von aller Ungerechtigkeit ist eine höhere Pflicht als der Beistand, dieser muß jener nachstehen, und die Güte muß der Gerechtigkeit weichen.

Die Rechte, welche jeder Staat hat, sind die Befugniße, alle Mittel, welche zu seiner Erhaltung und Vollkommenheit beitragen, nach eigener Einsicht und Willkühr zu diesen Zwekken zu gebrauchen. Niemand darf ihn hindern, zu thun, was er will, so lange er nur keinen Eingriff in die Rechte eines Andern thut. Daher soll jeder Staat bei allen seinen Maaßregeln nach der Maxime der Allgemeingültigkeit und mit Achtung jedes Staats als einer moralischen Person handeln, um nie in Gefahr zu gerathen, eines Andern Rechte zu verlezzen. Jeder Staat darf seine Konstitution verändern, so oft er will,

und sich entweder eine beßere oder eine schlechtere geben, wenn er nur nach eigener Willkühr und Einsicht verfährt, welche den allgemeinen Willen, und daher die Souverainetät und das öffentliche Recht in der Wirklichkeit begründen.

Ohngeachtet nun jeder Staat in Rüksicht auf seine innern Einrichtungen thun darf, was der allgemeine Wille befiehlt, so ist sein Verhältniß gegen andere Staaten doch von ganzer Natur; denn da jeder Staat wie der einzelne Mensch den Hang zu widerrechtlichen Maximen hat, also immer geneigt ist, seinen Nebenstaat zu beleidigen, sich auf Kosten deßelben zu vergrößern, und ihn daher zu schwächen oder seine Existenz gänzlich zu vernichten: so haben alle Staaten die Pflicht, um ihre Persönlichkeit zu behaupten, in einen allgemeinen Völkerbund zu treten, der die Rechte jedes Staats zu schüzzen, und die Freiheit aller zu erhalten im Stande ist. Der einzelne Mensch soll im Staate leben, damit er sowohl selbst dem Andern Unrecht zu thun verhindert, als damit auch jede Kränkung seiner Rechte unmöglich werde. Die Staaten sollen in einen öffentlichen Verein treten, damit nicht der Mächtigere den Unmächtigern verschlinge, und damit nicht das Daseyn Aller in steter Gefahr schwebe, weil Unrecht gegen einander die herrschende Triebfeder unter unverbundenen Staaten ist.

Jeder Staat hat daher die Pflicht, ungesäumt an der Errichtung eines solchen Staatenbundes zu arbeiten, und das Recht, jeden, welcher seinen Zutritt zu diesem öffentlichen Zustande des Rechts verweigert, der die Beobachtung des Rechts durch Gewalt unterstüzt, zum Eintritt

zu

zu zwingen, weil dieser sonst durch seine Zügellosigkeit die Existenz aller Andern in Gefahr sezt, und die durchgängige Herrschaft des Rechts verhindert. Jeder Staat soll aus dem Stande der Ungerechtigkeit heraustreten, und sich mit seines Gleichen zu einem Völkerbunde, welcher aller Rechte vertheidigt, vereinigen.

Da nun aber jeder Staat das Recht haben soll, denjenigen, welcher sich nicht freiwillig an diese öffentliche Vereinigung unter gleichen Gesezzen anschließen will, durch Gewalt zum Beitritte zu nöthigen, werden nicht etwann dadurch seine Rechte als einer moralischen Person gekränkt? Jeder Staat lauert stets auf Gelegenheit, dem Andern Unrecht zu thun, und es fehlt ihm gewiß nicht an Willen, sondern blos an Macht, wenn er sich nicht ungescheut seinem Hange zu Ungerechtigkeiten überläßt. Dieser Hang ist stets thätig, und auch der redlichste Mann hat nicht immer Muth, Entschloßenheit, Standhaftigkeit und Aufmerksamkeit genug, seinen Lokkungen und Einschmeichelungen zu widerstehen. Bei allem guten Willen, ihn auszurotten, und bei aller Kraft, niemals seinen Antrieben Gehör geben zu wollen, folgt er doch nicht immer der Stimme der Vernunft und des Rechts, weil ihn Gelegenheit reizt, und ihm entweder unerwartet und unbemerkt, oder ungestraft Vortheile verspricht: der Staat und der Mensch sollen daher nach einem Zustande streben, welcher das Recht mit Gewalt handhabt, und kein Verbrechen und keinen Ungehorsam ungeahndet läßt, damit sich die Furcht vor Uibeln mit den Foderungen des Rechts vereinige, und diesen die Herrschaft über alles menschliche Thun und Laßen sichere. Der

einzelne Mensch findet im Staate das Mittel, welches ihn an dem Unrechtthun verhindert und ihm den Gebrauch seiner Rechte sichert: dem Staate gewährt ein Völkerbund, nach öffentlichen Rechtsgesezzen, Schuz und Sicherheit. Die Macht Aller schrekt jeden in die Grenzen des Rechts zurük, wenn er seinem Hange zum Unrecht nachgeben will. Da nun ein öffentlicher Staatenbund keine andere Absicht hat, als alles Unrecht der Nationen gegeneinander zu hindern und jeder Nation ihre Rechte zu schüzzen, so daß jeder Staat, welcher nicht am Völkerbunde Antheil nehmen will, und doch durch seine Gesezlosigkeit die Sicherheit aller andern Staaten bedroht, mit Gewalt darzu gezwungen werde.

Alles, was das Verhältniß der Staaten gegeneinander betrifft, gehört in das Gebiet des Staatenbundes, und daher ist sein Zwek alles Unrecht der Staaten gegeneinander zu verhuten, und ihre Rechte ungekränkt zu erhalten. Die innern Angelegenheiten jedes Staates liegen außer seinem Wirkungskreise: jeder Staat kann daher im Innern alle Einrichtungen machen, welche die Rechte aller Mitbürger schüzzen, ihre Vortheile vermehren, und nicht zur Beleidigung des Staatenbundes abzwekken. In allen seinen äußern Angelegenheiten aber ist er den Aussprüchen des Staatenbundes unterworfen, der einem Völkerrathe, der aus allen verbündeten Nationen zusammengesezt ist, die Entscheidung über Recht und Unrecht überträgt. Alle seine Verhandlungen müßen sich auf die Gleichheit, Freiheit und Selbstständigkeit aller Verbündeten gründen, und er darf nach keiner Maxime, welche diese Grundsäzze verlezt, verfahren.

In welcher Verbindung steht nun der ewige Frieden mit diesem Staatenbunde? Da dieser die Absicht hat, alle Beleidigung zwischen Nationen zu verhindern, und Aller Rechte mit Gewalt nach einem allgemeinen Gesezze zu schüz-

zen, so ist jeder Krieg unmöglich; denn Krieg ist ein Zustand, wo zwei oder mehrere Nationen zur Behauptung ihrer wirklichen oder vermeinten Rechte sich bewaffnen, um die Entscheidung ihrer Sache durch wechselseitige Gewalt auszumachen. Diesem Zustande wird durch den Staatenverein ein Ende gemacht; denn die Entscheidung über Recht und Unrecht ist nunmehro von einem öffentlichen Richter, den alle Nationen als gültig anerkennen, abhängig, der jede Streitigkeit endet, und dem jeder Staat gehorchen muß, weil er durch seinen Ausspruch nicht Unrecht thun kann. Wollte sich aber dennoch ein Staat dem über ihn gefällten Urtheile nicht unterwerfen, so fehlt es ihm an Mitteln, Widerstand zu leisten, und die Aussicht eines gänzlichen Fehlschlagens seines Unternehmens wird ihn zum Gehorsam zwingen: denn wie will er sich allein gegen einen Bund, der so viel Macht mit dem Rechte vereinigt, behaupten? Er ist daher wegen seines eigenen Vortheils zur Folgsamkeit genöthigt. In dem folgenden Aufsazze werde ich zeigen, wie das Intereße jedes Staats mit dem Rechte zu vereinigen, und daher williger Gehorsam gegen die Beschlüße des Völkerrathes zu bewirken ist, um auch jeden Gedanken einer Nation zum Ungehorsam zu unterdrükken.

Da nun nach Errichtung eines Staatenbundes jeder Krieg unmöglich ist, so ist der ewige Friede ein nothwendiger Erfolg deßelben. Er ist daher eben sowohl Pflicht als der Staatenbund, welcher ihn zur Absicht hat. Er ist ein Zustand des rechtlichen Zusammenlebens der Nationen unter öffentlichen Gesezzen, die jeden Staat von der Furcht befreien, seine Rechte verlezt oder sein Daseyn vernichtet zu sehen. Recht und Vortheil sichern seine Dauer, und da jeder Staat in die Unmöglichkeit, dem Andern zu schaden gesezt, und Jedes Erhaltung gesichert ist.

Sieben

Sieben und zwanzigster Brief.

Uiber die Mittel, den ewigen Frieden zu bewirken.

Da der ewige Frieden nicht durch die Natur selbst bewirkt wird, so muß er geschloßen werden. Er ist daher kein Werk der Nothwendigkeit, sondern der Freiheit der Menschen. Wirkt auch die Natur darauf hin, die Menschen in eine solche Lage zu versezzen, die einer durchgängigen Beobachtung des öffentlichen Rechts günstig ist, und die den Vortheil mit strenger Handhabung der Gerechtigkeit verbindet, so kann man doch nicht hoffen, daß die Staaten freiwillig das Privilegium, unrecht zu thun, aufgeben werden, so lange nicht die Nationen unter sich einen Völkerbund errichten, der den ewigen Frieden sowohl durch Achtung gegen das Recht, als durch Furcht vor Strafe sichert.

Welches sind denn nun die Grundsäzze, darauf sich die Einführung und Erhaltung des ewigen Friedens gründen muß. Da Nationen als moralische Personen angesehen werden müßen, so finden auch eben die rechtlichen Verhältniße zwischen ihnen als zwischen einzelnen Menschen statt. Der ewige Frieden muß daher auf folgenden Grundgesezzen errichtet werden. Jede Nation steht gegen die Andere in einem dreifachen Verhältniße. Sie hat als Person ein unveräußerliches Recht auf Freiheit, sie darf daher alles thun, was den Rechten einer Andern keinen Abbruch thut; jede ist abhängig von dem allgemeinen Staatenbunde, wodurch sie Unterthan wird, aber jedes Gesez des Staatenvereins muß als durch ihre Einwilligung gegeben angesehen werden können, und jede hat mit jeder Andern Anspruch auf Gleichheit: jede ist denselben Gesezzen unterworfen, und jede ist als Nation frei und blos von dem allgemeinen Willen abhängig. Hieraus folgt nun, daß kein Gesez gelten darf, als welches durch Stimmenmehrheit durchgesezt wird, und daß sich jede Nation den allgemeinen Willen ohne Widerstand und Aufschub unterwerfen soll. Freiheit, Gleichheit und Abhängigkeit sind die unveräußerlichen Rechte, worauf sich der Völkerbund gründen muß.

Der Charakter jedes Gesezzes muß daher Allgemeingültigkeit (weil er keine vollkommenen Rechte beleidigen darf) und Nothwendigkeit seyn, weil jedes Gesez ein Ausfluß zur nothwendigen Erhaltung des Bundes seyn muß.

Die Verfaßung des Staatenbundes enthält daher folgende Grundartikel:

1) Jeder Staat, er sey groß oder klein, schikt eben so viel Abgeordnete als der Andere auf den Reichstag des Völkervereins.

2) Alle Jahre erneuert jede Nation die Hälfte ihrer Stellvertreter.

3) Alle besondere Vollmachten der Stellvertreter sind ungültig, weil jedes Gesez die allgemeine Gleichheit erhalten und gerecht seyn muß.

4) Alle Arbeiten und Gesezze des Völkerrathes beziehen sich blos auf das Verhältniß der Staaten gegen einander, und auf die Erhaltung der allgemeinen Freiheit, Gleichheit und Abhängigkeit.

5) Der Völkerrath darf sich nie in die innern Angelegenheiten irgend eines Staates mischen. Bricht irgendwo ein Aufruhr, Aufstand oder eine Revolution aus, so muß der allgemeine Nationalwille darüber Richter seyn.

6) Alle besondern Gesandten bei einzelnen Staaten hören auf: alle Klagen, Beschwerden, Foderungen u. s. w. müßen vor den Richterstuhl des Völkerrathes gebracht und entschieden werden.

7) Jeder Ungehorsam gegen die Aussprüche des Völkerrathes ist eine Beleidigung aller verbündeten Staaten, und muß mit Gewalt unterdrükt werden.

8) Um alle Furcht vor irgend einem Angriffe zu verscheuchen, sollen alle stehenden Heere aufhören. Jeder Bürger ist Soldat, und steht in Rüksicht auf auswärtige Staaten blos unter den Befehlen des Völkerrathes.

Wenn nun die Rechte und Pflichten aller verbündeten Staaten untereinander bestimmt sind, wodurch kann nun eine willige Befolgung aller dieser Gesezze bewirkt werden? Jeder Staat muß ein Intereße haben, das

das den Vortheilen des Andern nicht widerspricht. Diese Vereinigung aller Intereßen entsteht durch eine gleiche Regierungsform, wodurch allen Bürgern ein Wille eingestößt wird. Die Regierungsform muß daher in allen Staaten gleich seyn, und sich auf die unveräußerlichen Bürgerrechte und auf die Vortheile Aller gründen.

Die unumschränkte Monarchie ist daher nicht allein ungerecht, sondern auch unzwekmäßig, weil jedes Staatsgesez muß als der allgemeine Volkswille angesehen werden können. Damit man nun gewiß versichert sey, daß der allgemeine Wille der Nation beobachtet und ausgeführt werde, so muß jede Nation Stellvertreter wählen, die oft wechseln und oft unter das Volk zurükkehren, damit sie mit den Bedürfnißen des Volks, mit den Fehlern der Gesezze und mit ihrer Handhabung vertraut, und mit dem Grade der Kultur und der Art von Kenntnißen, die das Volk vorzüglich nöthig hat, oder die es schon besizt, bekannt werden. Daher fodert das allgemeine Beste, daß das Volk sich selbst repräsentire und über sich selbst beschließe, was ihm zwekmäßig und vortheilhaft scheint. Aber nicht allein der Nuzzen will die Absonderung der verschiedenen Gewalten, sondern auch das Recht. Da nun das Recht das Höchste und Heiligste im Himmel und auf Erden ist: so ist eine republikanische Verfaßung Pflicht.

Das Recht soll allgemein, uneigennüzzig und frei gehandhabt werden, darzu ist eine völlige Trennung der Gewalten nöthig: denn jeder Verdacht, als könne in der Vertheilung des Rechts, Unrecht geschehen, muß entfernt, und jeder Anschein, als könne die Willkühr allein die Sache der Menschheit führen, muß vermieden werden, und dies kann nur durch eine Trennung der vier Aktus, wodurch ein Gesez das Recht unter den Menschen verwirklicht, erreicht werden. Es ist daher sowohl pflicht- als zwekmäßig, jede Regierungsform, welche nicht den Charakter des Republikanismus an sich aufzuweisen hat, zu vernichten, weil sowohl die Maximen ihrer Handlungen sich nicht mit der Erhaltung des ewigen Friedens vertragen, als weil sie auch den unveräußerlichen Bürgerrechten in ihrem Gebrauche Abbruch thun.

Soll daher ein Völkerbund, welcher der Absicht und dem Zweke des ewigen Friedens durch Schuz der Rechte aller entsprechen soll, gestiftet werden, so muß die Verfaßung jedes verbündeten Staates republikanisch seyn; denn diese ist nicht allein gerecht, sondern auch zwekmäßig. Alle verbündeten Nationen erhalten dadurch einerlei Intereße, ihre Rechte zu erhalten, ihr Glük zu vermehren, ihre Kultur zu erhöhen, und ihre Kenntniße und Einsichten zu erweitern, und sind daher durch den Eigennuz gezwungen, ruhig und friedfertig zu leben, und ihre Verfaßung, welche ihnen alle obigen Vortheile gewährt, zu erhalten. Jeder Bürger, wenn er nicht aus Achtung gegen das Sittengesez jede Kränkung der Rechte des Andern unterläßt, wird doch durch die Aussicht auf Vortheile zum Rechtthun genöthigt. Die Staatsverfassung hat sich nicht um die Moralität der Menschen, sondern blos um die Legalität ihrer Handlungen zu bekümmern. Läßt daher jeder Bürger aller übrigen Rechte unangetastet, so ist er ein guter Bürger, ob er schon noch kein guter Mensch ist.

Der Republikanismus erzieht die Menschen durch die Gewalt des Eigennuzzes zur Gerechtigkeit, und gewöhnt ihren Willen an allgemeine Gesezlichkeit, der nachher nur noch den Entschluß faßen darf, aus bloßer Achtung gegen die Vernunft zu handeln, um sittlich-gut zu werden. Die durchgängige Gleichheit der Rechte erzeugt überdies noch eine Menge von Tugenden, die man in Despoticen nirgends erblikt. Edelmuth, Freigebigkeit, Duldsamkeit, Liberalität der Gesinnung und Humanität sind Früchte einer freien Verfaßung: denn gewiße Tugenden wollen durch das Mitgefühl und Theilnahme Anderer gewekt seyn, und durch Patriotismus ernährt und erhalten werden, wenn sie gedeihen sollen.

Eine freie rechtliche Verfaßung sichert Aller Rechte im Innern, welche Wirkung äußert sie nun in dem Verhältniße zu andern Völkern? Da in Freistaaten nichts mehr als Unrecht gezüchtigt und verabscheut wird, so schrekken die Bürger sowohl Strafen als Schaam von ungerechten Handlungen ab. Die Preßfreiheit, die jederzeit und allenthalben unumschränkt herrschen soll, sucht alle

alle Verwirrungen, Vergehungen, Laster u. s. w. auf, und strebt, die Nation sowohl durch Gründe zu belehren, als durch Spott lächerlich zu machen. Die Thorheit und das Laster fliehen daher den Aufenthalt der Publizität, und scheuen die Geißel, womit sie der erzürnte Genius der Tugend züchtigt.

Wenn sich das Volk durch seine Stellvertreter selbst regiert, und in Rüksicht auf auswärtige Verhältniße Wohl und Weh über sich selbst beschließen muß, so ist jeder Krieg aus der Welt verbannt; denn es wäre Raserei, zur Behauptung eingebildeter Rechte, oder zur Durchsezzung offenbarer Ungerechtigkeiten, oder aus Begierde zu Eroberungen einen Krieg anzufangen, wo jeder selbst fechten, und alle Leiden und Uibel über sich selbst beschließen muß. Furcht vor dem zahllosen Ungemach, das ein Krieg in seinem Gefolge hat, wird eine freie Nation vom Kriege abschreiten, wenn sie auch das Recht soweit vergeßen sollte, daß sie zur Befriedigung des eigennüzzigen Triebes zur offenbaren Gewalt gegen eine andere Nation schreiten wollte. Der Vortheil sowohl als die Achtung gegen das Recht sind daher in Freistaaten Hinderniße, welcher sich jedem Angriffskriege in den Weg werfen.

Da nun der Republikanismus jedem Angriffskrieg verhindert, so bleiben nur noch Kriege zur Vertheidigung übrig, wie kann nun auch diesen ein Ende gemacht werden? Die erste Bedingung diesen Zwek zu erreichen, ist, daß jede Staatsverfaßung republikanisch seyn muß, und die zweite, daß alle Nationen in einen Völkerbund treten. Dieser entscheidet alle Streitigkeit und Ansprüche zwischen Nationen, und führt sie durch die Bundesmacht aus. Es wird daher auch jeder Vertheidigungskrieg unnöthig und unnüz, weil es nunmehro an keinem gültigen Richter zwischen Nationen mehr gebricht.

Wir haben nun die Mittel, den ewigen Frieden zu stiften und zu erhalten, angegeben. Ein Staatenbund ist die Bedingung seiner Einführung, und der Republikanismus der Grund seiner Erhaltung.

Da aber der ewige Frieden Pflicht ist, so darf er nicht etwann aufgeschoben, sondern er soll mit aller Klugheit und Weisheit beschleunigt werden. Wenn nun aber

aber die Nationen dieser Pflicht nicht gehorchen, wie ist es dennoch möglich, den Staatenbund, der den ewigen Frieden herbeiführt, zu stiften! Die Natur arbeitet wider unsern Willen auf diesen Zwek loß, sie treibt und zwingt die Menschen durch Krieg, Mangel, Despotismus allenthalben hin, und macht den Krieg in dem einen Erdtheile in allen andern fühlbar, und die zahllosen immer wiederkehrenden Leiden machen den Zustand der Menschen unerträglich, und sie des Kriegs überdrüßig. Sind nun aber auch die Regenten der Völker nicht geneigt, auf diese Klagen zu hören, so bringt ihre muthwillige Verspottung des Ungemachs des Volks und die ungerechte Kränkung ihrer Rechte, Revolutionen hervor. Je aufgeklärter und gedrükter eine Nation ist, desto eher ist sie einer Revolution unterworfen. Unser Zeitalter, das durch intellektuelle Kultur Anspruch auf den Namen des philosophischen zu machen hat, eilt mit Riesenschritten auch der moralischen Aufklärung entgegen. Man will in der Politik nicht mehr die Theorie und die Praxis von einander getrennt, sondern diese jener untergeordnet wißen. Nicht die Klugheit, sondern die Weisheit soll Weltherrscherin seyn. Die Menge und die Beschaffenheit der Ideen, welche in den Köpfen der Menschen erwacht sind, begünstigen die Annäherung des ewigen Friedens außerordentlich. Daher soll nicht mehr der Zufall, sondern das Recht das Schiksal der Menschen und Völker bestimmen. Ist daher nur einmal irgendwo eine republikanische Regierungsform eingeführt und befestigt, so werden sich die übrigen Völker bald an diese freie Nation anschließen. Recht und Gerechtigkeit wird dann über die Menschen walten, und Vernunft und Einsicht werden allen Aberglauben und Unglauben verscheuchen. Asträa ist auf die Erde zurükgekehrt. Mit Freuden und Innigkeit hängt das Menschengeschlecht an dem Gedanken von einem ewigen Frieden, benuzt immer thätig die Zeit und steuert unermüdet auf den Hafen des Glüks und der Ruhe loß. Die Achtung vor dem Rechte wird immer allgewaltiger, und die Furcht vor Macht und Gefahren, immer geringer. Diese Erscheinung beurkundet die Annäherung des Menschengeschlechts zu seiner Mündigkeit.

—

Druckfehler.

S.	1	Z.	14 Unsterblichkeit l. Unsterblichen.
=	3	=	4 nach geht, l. entehren.
=	10	=	14 nach verfährt l. dabei.
=	18	=	3 sie l. dieselben
=	21	=	8 nur del.
=	21	=	15 Aber l. Und
=	—	=	7 v. u. keinen del.
=	28	=	9 nur del.
=	29	=	8 v. u. nach und l. der
=	31	=	7 v. u. neuen l. reinen
=	33	=	6 v. u. Sittengefühl l. Sittengesez
=	37	=	2 v. u. nach schon l. von selbst
=	38	=	6 nach gezwungen l. zu
=	—	=	14 seinen l. den
=	41	=	4 u. 5 ja del.
=	42	=	14 seinen l. ihren
=	43	=	8 v. u. nach soll l. sich
=	—	=	2 v. dieser leztere l. diese leztern
=	44	=	17 nur l. nun
=	50	=	15 nach sie l. für
=	51	=	8 v. u. freie l. in seine
=	53	=	1 nach nur l. eine
=	57	=	1 v. u. nicht l. nichts
=	58	=	7 für del.
=	59	=	5 v. u. moralische l. menschliche
=	60	=	3 v. u. jedes l. alles
=	64	=	12 nach angegriffen l. zu
=	68	=	12 v. u. Wohl l. Wohlwollen.
=	71	=	1 v. u. auch l. bloß
=	76	=	11 umgrenzt l. eingeengt
=	—	=	11 v. u. auch del.
=	79	=	5 nicht del.
=	83	=	14 v. u. sich l. den Menschen
=	90	=	15 v. u. was l. etwas
=	116	=	7 rahig l. ruhig
=	126	=	6 v. u. und l. wo
=	—	=	5 v. u. keinen l. einen
=	130	=	12 diese l. sie
=	141	=	7 v. u. verwirrt l. vermengt
=	142	=	3 dieser l. er nun
=	151	=	10 nach hat l. die mir zukommt und
=	159	=	5 v. u. wir sehnen l. sehnen wir
=	160	=	9 großen l. größern
=	166	=	8 v. u. seine l. eine
=	175	=	8 daher del.
=	176	=	3 nach können l. ohne sie
=	—	=	16 gewisse l. gleiche
=	179	=	4 hängt l. lauft
=	—	=	9 v. u. dieser l. diesen

S. 188 Z. 7 v. u. man seine l. sie ihre
= 197 = 8 werden del.
= 207 = 4 v u. seinen l. einen
= 208 = 10 Es l. Er
= 211 = 11 dies l. diese
= 213 = 12 v. u. weil wir l. wenn wir auch
= 214 = 7 v. u. so ein l. ein so
= 215 = 5 ihn l. sie
= — = 5 v. u. nach sucht l. nicht
= — = 4 v. u. und l. oder
= 225 = 9 einen del.
= 227 = 6 v. u. dann l. denn
= 231 = 13 Freundschaft l. Freundschaften.
= 236 = 9 Ist — Wenn nun — gebrandmarkt ist, können
, wir dann ohne Gefahr mit ihm
= 241 = 3 Reue l. Raum.
= 238 = 13 Aeußerungs l. Ermunterungs
= 245 = 12 v. u. nun l. nur
= 256 = 14 von l. vor
= 257 = 4 v. u. nach selbst l. und
= 260 = 2 wir del.
= 265 = 1 Ereigniß l. Erzeugniß
= 267 = 4 erzeigte l. erzeugte

Die Interpunktion wird der Leser leicht selbst verbessern können. B.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bergk, Johann Adam,

Briefe über Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre

Leipzig [u.a.] 1797

Ph.pr. 126#Beibd.1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10039893-7
VD18 14397226-001